هذا اصول الفقه لشمس الائمة السرخسي
ملك سليمان العوني الباهري المعروف بالفقيه

من كتب موسى سليمان الحمد[illegible]

استعمل بالابتياع الصحيح الشرعي [illegible]
من [illegible] العفو [illegible] علي [illegible]
في [illegible] المحرم [illegible] عام [illegible]
[illegible] ابن مولانا عوض [illegible] والده [illegible]



من كتب
المفتقر الى الله [illegible]
محمد بن العماد الحنفي عفا الله تعالى عنه



٤٧٤

من كتب
العلامة [illegible] شمس الدين
[illegible] شعبان الحنفي [illegible]
[illegible] [illegible] الله [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم — رب زدني علما

قال الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة ابو بكر محمد بن ابي سهل السرخسي رحمه الله املاء في يوم السبت سلخ شوال سنة تسع وسبعين واربع مائة في زاوية من حصار اوزجند ○ الحمد لله الحميد المجيد المبدئ المعيد الفعال لما يريد ذي البطش الشديد والامر الحميد والحكم الرشيد والوعد والوعيد نحمده على ما اكرمنا به من ميراث النبوة ونشكره على ما هدانا له بما هو اصل في الدين والمروءة وهو العلم الذي هو انفس الاعلاق واجل مكتسب في الآفاق وقواعد عند الحكيم من الكبريت الاحمر والزمرد الاخضر ونثار الدر والعنبر ونفيس الياقوت والجوهر من جمعه فقد جمع العز والشرف ومن عدمه فقد عدم مجامع الخير واللطف يقوي الضعيف ويزيد عز الشريف ويرفع الخامل الحقير ويمول العائل الفقير به يطلب رضى الرحمن وتستفتح ابواب الجنان وينال العز في الدين والدنيا والمحمدة في البدء والعقبى لاجله بعث الله النبيين وختمهم بسيد المرسلين وامام المتقين محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ○ وبعد فان من افضل الامور واشرفها عند الجمهور بعد معرفة اصل الدين الاقتداء بالائمة المتقدمين في بذل المجهود لمعرفة الاحكام فبها يتأتى الفصل بين الحلال والحرام وقد سمى الله تعالى ذلك في محكم تنزيله الخير الكثير فقال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسر ابن عباس وغيره رضي الله عنهم الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي ببيان الفقه ومحاسن الشريعة قال عليه السلام برواية ابن عباس رضي الله عنهما من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وقال عليه السلام خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا والى ذلك دعا الله تعالى الصحابة رضي الله عنهم الذين هم اعلام الدين وقدوة المتأخرين فقال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ما عبد الله تعالى بشيء افضل من الفقه في الدين ولفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وقال عليه السلام قليل من الفقه خير من كثير من العمل ثم تمام الفقه لا يكون الا باجتماع ثلثة اشياء العلم بالمشروعات والاتقان في معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها ثم العمل بذلك فتمام المقصود لا يكون الا بعد العمل بالعلم ومن كان حافظا للمشروعات من غير اتقان في المعرفة فهو من جملة الرواة وبعد الاتقان اذا لم يكن عاملا بما يعلم فهو فقيه من وجه دون وجه فاما اذا كان عاملا بما يعلم فهو الفقيه المطلق الذي اراده رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لفقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وهو صفة المتقدمين من ائمتنا ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولا يخفى ذلك على من يتأمل في اقوالهم واحوالهم عن انصاف فذلك الذي دعاني الى املاء شرح في الكتب التي صنفها محمد بن الحسن رحمه الله باوكد اشارة واسهل عبارة ولما انتهى المقصود من ذلك رأيت من الصواب ان ابين للمقتبسين اصول ما بنيت عليها شرح الكتب ليكون الوقوف على الاصول معينا لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع ومرشدا لهم الى ما وقع الاخلال به في بيان الفروع فالاصول معدودة والحوادث ممدودة والمجموعات في هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين وانا فيما قصدته بهم من المقتدين رجاء ان اكون من الاشباه فخير الامور الاتباع وشرها الابتداع وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه ابتهل وبه اعتصم وله استسلم وبحوله اعتضد واياه اعتمد من اعتصم به فاز بالخيرات سهمه ولاح في السعود نجمه فاحق ما يبدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال من الحرام ○

باب الامر

قال رضي الله عنه اعلم بان الامر احد اقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار وهو عند اهل اللسان قول المرء لغيره افعل ولكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة اذا خاطب المرء بها من هو مثله

تمام الفقه بثلاثة اشياء

الفقيه المطلق

بلغ مقابلة

الامر هو القول الذي دعاه الى تحصيل الفعل على طريق العلو والاستعلاء طلب ...



او دونه فهو امر واذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون امرا لان الامر يعلو بالمامور
فاذا كان المخاطب ممن يجوز ان يكون مامور المخاطب كان امرا وان كان ممن لا يجوز
ان يكون مامورة لا يكون امرا كقول الداعي اللهم اغفر لي وارحمني يكون سوالا او دعاء
لا امرا ثم المراد بالامر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف حقيقة الامر
بدون هذه الصيغة في قول الجمهور من الفقهاء وقال بعض اصحاب مالك والشافعي
رحمهم الله يعرف حقيقة المراد بالامر بدون هذه الصيغة وعلى هذا ابتني الخلاف
في افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم انها موجبة امرا واحتجوا في ذلك بقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سمته وطريقته في افعاله وقال تعالى
وما امر فرعون برشيد والمراد فعله وطريقته وقال وامرهم شورى بينهم
اي افعالهم وقال وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقال
قل ان الامر كله لله والمراد الشان والفعل والعرب تقول امر فلان سديد
مستقيم اي حاله وافعاله واذا ثبت ان الامر يعبر به عن الفعل كان حقيقة فيه
يوضحه ان العرب تفرق بين جمع الامر الذي هو القول فقالوا فيه اوامر
والامر الذي هو الفعل فقالوا في جمعه امور وفي التفريق بين الجمعين دلالة على ان
كل واحد منه حقيقة ومن يقول ان استعمال الامر في الفعل بطريق المجاز
والاتساع فلا بد له من بيان الوجه الذي اتسع فيه لاجله لان الاتساع والمجاز لا يكون
الا بطريق معلوم يستعار اللفظ بذلك الطريق لغير حقيقته مجازا وفي
قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي نص على
وجوب اتباعه في افعاله وحجتنا في ذلك ان المراد بالامر من اعظم المقاصد فلا
بد من ان يكون له لفظ موضوع هو حقيقة يعرف به اعتبارا بسائر المقاصد من
الماضي والمستقبل والحال وهذا لان العبارات لا تقصر عن المقاصد ولا يتحقق
انتفاء التصور لا يعدان يكون لكل مقصود عبارة هو مخصوص بها ثم قد تستعمل
تلك العبارة لغيره مجازا بمنزلة اسماء الاعيان فكل عين مختص باسم هو موضوع
كالاسد

في غيره

له وقد يستعمل في غيره مجازا كالاسد فانه في الحقيقة اسم لعين وان كان يستعمل لغيره
مجازا يوضحه ان قولنا امر مصدر والمصادر لا بد ان يؤخذ عن فعل او يؤخذ عنها فعل
على حسب اختلاف اهل اللسان في ذلك ثم لا نجد احدا من اهل اللسان يسمي الفاعل للشيء
آمرا الا ترى انهم لا يقولون للآكل والشارب آمرا فبهذا تبين ان اسم الامر لا يتناول
الفعل حقيقة ولا يقال الامر اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره لان الامر
مشتق في الاصل فانه يقال امر يامر امرا فهو آمر وما كان مشتقا في الاصل لا يقال
انه يتناول المشتق وغيره حقيقة وانما يقال ذلك فيما هو غير مشتق في الاصل
كاللسان ونحوه وفي قول القائل رايت فلانا يامر بكذا ويفعل بخلافه دليل ظاهر
على ان الفعل غير الامر حقيقة فاما ما تلوا من الآيات فنحن لا ننكر استعمال الامر
في غير ما هو حقيقة فيه لان ذلك في القران على وجوه منها القضاء قال الله تعالى يدبر الامر
من السماء الى الارض وقال تعالى الا له الخلق والامر ومنها الدين قال تعالى حتى جاء الحق
وظهر امر الله ومنها القول قال تعالى يتنازعون بينهم امرهم ومنها الوحي قال تعالى
يتنزل الامر بينهن ومنها القيامة قال تعالى اتى امر الله ومنها العذاب قال
تعالى لما جاء امر ربك وما زادوهم غير تتبيب ومنها الذنب قال تعالى فذاقت
وبال امرها فاما ان نقول كل ذلك يرجع الى معنى واحد وهو ان تمام ذلك كله بامره كما
قال تعالى قل ان الامر كله لله ثم بينا ذلك بما هو صيغة الامر حقيقة فقال تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون او نقول ما كان حقيقة لشيء لا يجوز نفيه عنه بحال وما كان
مستعملا بطريق المجاز لشيء يجوز نفيه عنه كاسم الاب فهو حقيقة للاب الادنى
فلا يجوز نفيه عنه ومجاز للجد فيجوز نفيه عنه بان يقال غيره ثم يجوز نفي هذه العبارة
عن الفعل وغيره مما لا يوجد فيه هذه الصيغة فان الانسان اذا قال ما امرت
اليوم بشيء كان صادقا وان كان قد فعل افعالا فعرفنا ان الاستعمال فيه مجازا
وطريق هذا المجاز انهم في قولهم امر فلان سديد مستقيم اجروا اسم المصدر

كثيرة

على المفعول به كقولهم هذا الدرهم ضرب الامير وهذا الثوب نسج اليمن ويؤيد ما قلنا
ما روي ان النبي عليه السلام لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم فلما فرغ قال
ما حملكم على ما صنعتم ولو كان فعله يوجب الاتباع مطلقا لم يكن لهذا السؤال
معنى ولما واصل وواصل اصحابه فانكر عليهم وقال اني لست كاحدكم اني ابيت
يطعمني ربي ويسقيني وفي استعمال صيغة الامر في قوله خذوا عني مناسككم
وصلوا كما رايتموني اصلي بيان ان نفس الفعل لا يوجب الاتباع لا محالة فقد كانوا
مشاهدين لذلك ولو ثبت به وجوب الاتباع خلا هذا اللفظ عن فائدة وذلك
لا يجوز اعتقاده في كلام صاحب الشرع فيما يرجع الى احكام الشان

فصل

في بيان موجب الامر [...] نذكر في مقدمة هذا الفصل ان صيغة الامر تستعمل
على سبعة اوجه على الالزام كما قال آمنوا بالله ورسوله وقال واقيموا الصلاة
وعلى الندب كقوله وافعلوا الخير وقوله واحسنوا وعلى الاباحة كقوله
فكلوا مما امسكن عليكم وعلى الارشاد الى ما هو الاوثق كقوله واشهدوا اذا
تبايعتم وعلى التقريع كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وعلى التوبيخ كقوله
واستفزز من استطعت منهم بصوتك وعلى السؤال كقوله ربنا تقبل منا ولا
خلاف ان السؤال والتقريع والتوبيخ لا يتناوله اسم الامر وان كان في صورة
الامر ولا خلاف ان اسم الامر يتناول ما هو للالزام حقيقة واختلفوا فيما هو
للاباحة او للارشاد او للندب ذكر الشيخ الكرخي والجصاص رحمهما الله ان هذا
لا يسمى امرا حقيقة وان كان الاسم يتناوله مجازا واختلف فيه اصحاب الشافعي
فمنهم من يقول اسم الامر يتناول ذلك كله حقيقة ومنهم من يقول ما كان للندب
يتناوله اسم الامر حقيقة لانه يثاب على فعله ونيل الثواب يكون بالطاعة والطاعة
في الائتمار بالامر وهذا ليس بقوي فان نيل الثواب بفعل النوافل من الصوم
والصلاة لانه عمل بخلاف هوى النفس الامارة بالسوء على قصد ابتغاء مرضات الله
تعالى كما قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى وليس من ضرورة

أو التهديد

هذا كون الفعل مامورا به والفريق الثاني يقولون ما يفيد الاباحة والندب فموجبه
بعض موجب ما هو للايجاب لان بالايجاب هذا وزيادة فيكون قاصرا لا مغايرا والمجاز
ما جاز اصله وتعداه وبهذا تبين ان الاسم فيه حقيقة وهذا ضعيف ايضا فان موجب
الامر حقيقة الايجاب وقطع التخيير لان ذلك من ضرورة الايجاب وبالاباحة
والندب لا ينقطع التخيير فعرفنا ان موجبه غير موجب الامر حقيقة وانما يتناوله
اسم الامر مجازا والدليل عليه ان العرب تسمي تارك الامر عاصيا وبه ورد الكتاب
قال تعالى افعصيت امري وقال القائل

امرتك امرا جازما فعصيتني ... وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وقال دريد بن الصمة

امرتهم امري بمنعرج اللوى ... فلم يستبينوا الرشد الا ضحى الغد
فلما عصوني كنت منهم وقد ارى ... غوايتهم وانني غير مهتد

وتارك المباح والمندوب اليه لا يكون عاصيا فعرفنا ان الاسم لا يتناوله حقيقة
ثم حد الحقيقة في الاسامي ما لا يجوز نفيه عما هو حقيقة فيه ورايناه ان الانسان
لو قال ما امرني الله بصلاة الضحى كان صادقا ولو قال بصلاة الظهر كان كاذبا
ففي تجويز نفي صيغة الامر عن المندوب دليل ظاهر على ان الاسم يتناوله مجازا لا
حقيقة فاما الكلام في موجب الامر فالمذهب عند جمهور الفقهاء ان موجب
مطلقه الالزام الا بدليل وزعم ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله ان موجبه
الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وادعى ان هذا مذهب الشافعي فقد ذكر في احكام
القران في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انه يحتمل الامرين وانكر هذا القول
اصحابه وقالوا مراده انه يحتمل ان يكون بخلاف الاطلاق فكذا قال في العموم انه
يحتمل الخصوص بان يرد عليه دليل يخصه وان كان الظاهر عنده العموم وزعموا انه
نص على ان الامر للوجوب في سائر كتبه وقال بعض اصحاب مالك رحمه الله ان موجب
مطلقه الاباحة وقال بعضهم موجبه الندب اما الواقفون يقولون قد صح استعمال

اي الاباحة والندب

جزم

هذه الصيغة لمعان مختلفة كما بينا فلا تتعين منها الا بدليل لتحقق المعارضة في الاحتمال
وهذا فاسد جدا فان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين امتثلوا امر رسول الله صلعم كما سمعوا
منه صيغة الامر من غير ان يشتغلوا بطلب دليل اخر ولو لم يكن موجب هذه الصيغة
معلوما بها لاشتغلوا بطلب دليل اخر للتعيين ولا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا
من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر
حسب ما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا توجد في حق من كان غائبا وحين
دعا رسول الله عليه السلام ابي بن كعب وهو فاخر المجي لكونه في الصلاة قال له اما سمعت
الله عز وجل يقول استجيبوا لله وللرسول فاستدل عليه بصيغة الامر فقط وعرف
الناس كلهم دليل على ما قلنا فان من امر من يلزمه طاعته بهذه الصيغة فامتنع كان
ملاما ومعاتبا ولو كان المقصود لا يصير معلوما به للاحتمال لم يكن معاتبا ثم كما ان
العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار اصل
الوضع ولا يثبت الاشتراك الا بعارض وصيغة الامر احد تصاريف الكلام فلا بد من ان
يكون لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل
الخصوص في العام ومن يقول بان موجب مطلق الامر الوقف لا يجد بدا من ان يقول
موجب مطلق النهي الوقف ايضا للاحتمال فيكون هذا قولا واحدا بان لا موجب لهما
وهو باطل وفي القول بان موجب الامر الوقف ابطال حجج الاشياء فلا وجه
للمصير اليه والاحتمال الذي ذكروه نعتبره في ان لا نجعله محكما بمجرد الصيغة لا في
ان لا نثبت موجبه اصلا الا ترى ان من يقول لغيره ان شئت فافعل كذا وان شئت
فافعل كذا كان موجب كلامه التخيير عند العقلاء واحتمل غيره وهو الزجر قائم
كما قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واما الذين قالوا موجبه الاباحة اعتمدوا
الاحتمال لكنهم قالوا من ضرورة الامر ثبوت صفة الحسن للمامور به فان الحكيم لا يامر
بالقبيح ثم مطلقه ما هو من ضرورة هذه الصيغة وهو التمكن من الاقدام
عليه والاباحة هو هذه الصيغة موضوعة لمعنى خاص فلا بد بان يثبت مطلقها

التوقيف ح

بلغ مقابلة

اصل وهذا فاسد ايضا فصفة الحسن بمجرده يثبت بالاذن والاباحة

حسنا بصفة اللزوم ونعتبر الامر بالنهي ثم ان مطلق النهي يوجب قبح المنهي عنه على وجه يجب
الانتهاء والذين قالوا بالندب ذهبوا الى ان الامر لطلب المامور به من المخاطب وذلك
بترجح جانب الاقدام عليه ضرورة وهذا الترجيح قد يكون بالالزام وقد يكون
بالندب فيثبت اقل الامرين لانه المتيقن به حتى يقوم الدليل على الزيادة وهذا ضعيف
فان الامر لما كان لطلب المامور اقتضى مطلقه الكامل من الطلب لانه لا قصور
في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة يملك الالزام ثم اما ان يكون
الامر حقيقة في الايجاب خاصة فعند الاطلاق يحمل على حقيقته او يكون حقيقة في
الايجاب والندب جميعا فيثبت بمطلقه الايجاب لتضمنه الندب وزيادة ولا يجوز ان يقال
هو للندب حقيقة وللايجاب مجاز لان هذا يؤدي الى تصويب قول من يقول ان الله
تعالى لم يامر بالايمان ولا بالصلاة وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب وما قالوا يبطل
بلفظ العام فانه يتناول الثلاثة فما فوق ذلك ثم عند الاطلاق لا يحمل على المتيقن
وهو الاقل وانما يحمل على الجنس لتكثير الفائدة به فكذلك صيغة الامر ولو لم يكن في
القول بما قالوا الا ترك الاخذ بالاحتياط لكان ذلك كافيا في وجوب المصير الى ما قلنا
فان المندوب يستحق بفعله الثواب ولا يستحق بتركه العقاب والواجب يستحق بفعله
الثواب وبتركه العقاب فالقول بان مقتضى مطلق الامر الايجاب فيه معنى الاحتياط
من كل وجه ثم الدليل على صحة قولنا من الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا الاية نفى التخيير بان موجب الامر الالزام ثم قال
ومن يعص الله ورسوله ولا يكون عاصيا بترك الامتثال الا ان يكون موجبه الالزام
وقال تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اي ان تسجد فقد ذمه على الامتناع
من الامتثال والذم بترك الواجب وقال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
الاية وخوف العقوبة في ترك الواجب ولا معنى لقول من يقول ترك الائتمار لا يكون
خلافا فان المامور في الصوم هو الامساك ولا يشكل ان ترك الائتمار بالفطر من
غير عذر يكون خلافا فانما هو المامور به ثم الامر لطلب المامور باكد الوجوه بتسميه

الكتاب والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض
بامره فاضافة الوجود والقيام الى الامر ظاهره يدل على ان الايجاد يحصل بالامر وكذلك
قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد حقيقة هذه الكلمة عندنا
لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى
غير محدث ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات اجمع وحرف الفاء للتعقيب فهذا يبين
ان هذه الصيغة لطلب المامور باكد الوجوه والاجماع دليل عليه فان من اراد
طلب فعل من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى قوله افعل فبهذا
يتبين ان هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما ان لفظ الماضي موضوع للمضي
والمستقبل للاستقبال وكذلك الحال ثم سائر المعاني التي وضعت الالفاظ لها
كانت لازمة لمطلقها الا ان يقوم الدليل بخلافه وكذلك معنى طلب المامور بهذه
الصيغة ولان قولنا امر فعل متعدي لازمه ائتمر والمتعدي لا يتحقق بدون
اللازم فهذا يقتضي ان لا يكون امرا بدون الائتمار كما لا يكون كسرا بدون الانكسار
وحقيقة الائتمار بوجود المامور به الا ان الوجود لو اتصل بالامر ولا صنع فيه
للمخاطب سقط التكليف وهذا لا وجه له ولان في الائتمار للمخاطب ضرب اختيار
بعد ما سبق به الخبر ويستحق الثواب بالاقدام على الائتمار وذلك لا يتحقق ان اتصل
الوجود بصيغة الامر فلم يثبت حقيقة الوجود بهذه الصيغة تحرزا عن القول بالجبر
واثبتنا به اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الالزام الا ترى ان مطلق النهي
يثبت اكد ما يكون من طلب الاعدام وهو وجوب الانتهاء ولا يثبت الانعدام بمطلق النهي
فكذلك بالامر لان احدى الصيغتين لطلب الايجاد والاخرى لطلب الاعدام ومن
فروع هذا الفصل الامر بعد الحظر فالصحيح عندنا ان مطلقه للايجاب ايضا لما
قررنا ان الالزام يقتضي هذه الصيغة عند الامكان الا ان يقوم دليل مانع وبعض اصحاب
الشافعي رحمه الله يقولون مقتضاه الاباحة لانه لازالة الحظر ومن ضرورته الاباحة
فقط وكان الامر قال قد كنت منعتك عن كذا ورفعت ذلك المنع واذنت لك

فيه واستدلوا على هذا بقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض الاية
وبقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولكنا نقول اباحة الاصطياد للحلال بقوله
تعالى قل احل لكم الطيبات الاية لا بصيغة الامر مقصودا به وكذلك اباحة البيع
بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالى واحل الله البيع لا بصيغة الامر ثم صيغة الامر ليس
لازالة الحظر ولا لرفع المنع بل لطلب المامور وارتفاع الحظر وزوال المنع من ضرورة
هذا الطلب فاما نعمل بمطلق هذا اللفظ فيما يكون موضوعا له حقيقة

فصل

في بيان مقتضى مطلق الامر في حكم التكرار الصحيح من
مذهب علمائنا رحمهم الله ان صيغة الامر لا توجب التكرار ولا تحتمله ولكن الامر يقتضي
ادنى ما يكون من جنسه على احتمال الكل ولا يكون موجبا للكل الا بدليل وقال بعض
مشايخنا رحمهم الله هذا اذا لم يكن معلقا بشرط ولا مقيدا بوصف فان كان فمقتضاه
التكرار فيتكرر بما قيد به وعلى قول الشافعي رحمه الله مطلقه لا يوجب التكرار ولكنه
يحتمله والعدد ايضا اذا اقترن به دليل وقال بعضهم مطلقه يوجب التكرار
الا ان يقوم دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزني واحتج صاحب هذا المذهب بحديث
الاقرع بن حابس رضي الله عنه حيث سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج افي كل عام ام مرة
فقال بل مرة ولو قلت في كل عام لوجب ولو وجبت ما قمتم بها فلو لم تكن صيغة الامر
في قوله حجوا محتملا للتكرار وموجبا له لما اشكل عليه ذلك وقد كان من اهل اللسان
ولكان ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم سواله عما ليس من محتملات اللفظ حين اشتغل
بما يعني دفع الحرج في الاكتفاء بمرة واحدة عرفنا ان موجب هذه الصيغة التكرار
ثم المرة من التكرار بمنزلة الخاص من العام وموجب العام العموم حتى يقوم دليل
الخصوص يبين هذا ان قول القائل افعل طلب الفعل بما هو مختصر من المصدر
الذي هو الاسم وهو الفعل وحكم المختصر ما هو حكم المطول والاسم يوجب
اطلاقه العموم حتى يقوم دليل الخصوص وكذلك الفعل لان للفعل كلا وبعضا
كما للمفعول فمطلقه يوجب الكل ويحتمله ثم الكل لا يتحقق الا بالتكرار واعتبروا

الامر بالنهي كما ان النهي يوجب اعدام المنهي عنه عاماً فكذلك الامر يوجب ايجاده عاماً
حتى يقوم دليل الخصوص وذلك يوجب التكرار لا محالة واما الشافعي رحمه الله احتج
بنحو هذا ايضاً ولكن على وجه يتبين به الفرق بين الامر والنهي ويثبت به الاجمال دون
الايجاب وذلك ان قوله افعل يقتضي مصدراً على سبيل التنكير اي افعل فعلاً ثابتاً في
قوله طلق اي طلق طلاقاً واما اثباته على سبيل التكرار ان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة
الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فيكون اثباته بمقتضى هذه الصيغة
ما هو نكرة في الاثبات والنكرة في الاثبات تخص كقوله تعالى فتحرير رقبة ولكن
احتمال التكرار والعدد فيه لا يشكل لان ذلك المنكر يتعدد في نفسه الا ترى انه
يستقيم ان يقرن به على وجه التفسير فيقول طلقها تسعاً او مرتين او ثلثاً فيكون ذلك
نصباً على التفسير ولو لم يكن اللفظ محتملاً له لم يستقم تفسيره به بخلاف النهي
فصيغة النهي عن الفعل يقتضي ايضاً مصدراً على سبيل التنكير اي لا تفعل فعلاً
ولكن النكرة في النفي تعم قال الله تعالى ولا تطع منهم اثماً او كفوراً ومن قال لغيره
لا تصدق من مالي يتناول النهي كل درهم من ماله بخلاف قوله تصدق من مالي فانه لا
يتناول الا الاقل على احتمال ان يكون مراده كل ماله ولهذا قال ان مطلق الصيغة لا يوجب
التكرار لان ثبوت المصدر فيه بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى يوضحه ان هذه
الصيغة احد اقسام الكلام فيعتبر بسائر الاقسام وقول القائل دخل فلان الدار
اخبار عن دخوله على احتمال ان يكون دخل مرة او مرتين او مراراً فكذلك قوله ادخل يكون
طلب الدخول منه على احتمال ان يكون المراد مرة او مراراً ثم الموجب ما هو المتيقن
به دون المحتمل واما الذين قالوا ان المعلق بالشرط او المقيد بالوصف انه
يتكرر بتكرر الشرط والوصف استدلوا بالعبادات التي امر الشرع بها مقيدة بوقت
او مال وبالعقوبات التي امر الشرع باقامتها مقيدة بوصف ان ذلك يتكرر بتكرر
ما قيد به قال رضي الله عنه والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا
رحمهم الله فان من قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق لم يتطلق بهذا اللفظ

الامرة وان تكرر منها الدخول ولم يطلق الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وهذا لان
المعلق بالشرط عند وجود الشرط كالمنجز وهذه الصيغة لا تحتمل العدد والتكرار
عند التنجيز فكذلك عند التعليق بالشرط اذا وجد الشرط واما تحقيق هذا الكلام
عن الشافعي رحمه الله فانه اوجب التيمم لكل صلاة واستدل عليه بقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فتيمموا وقال ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند
القيام الى كل صلاة الا ان النبي عليه السلام لما صلى صلوات بوضوء واحد ترك هذا
في الطهارة بالماء لقيام الدليل وبقي حكم التيمم على ما اقتضاه اصل الكلام وهذا سهو
فالمراد بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي وانتم محدثون عليه اتفق اهل التفسير
وباعتبار اضمار هذا السبب يستوي حكم الطهارة بالماء والتيمم وهذا هو الجواب
عما يستدلون به من العبادات والعقوبات فان تكررها ليس بصيغة مطلق الامر
ولا بتكرار الشرط بل بتجدد السبب الذي جعله الشرع سبباً موجباً له فمن قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس امراً بالاداء وبيان للسبب الموجب وهو دلوك الشمس
فقد جعل الشرع ذلك الوقت سبباً موجباً للصلاة اظهاراً لفضيلة ذلك الوقت
بمنزلة قول القائل اد الثمن للشراء والنفقة للنكاح يفهم منه الامر بالاداء
والاشارة الى السبب الموجب لما طولب باداءه ولهذا اشكل على الاقرع بن حابس
رضي الله عنه حتى سأل فقد كان من المحتمل ان يكون وقت الحج هو السبب الموجب له
بجعل الشرع اياه كذلك بمنزلة الصوم والصلاة ومن المحتمل ان يكون السبب ما هو
غير متكرر وهو البيت والوقت شرط الاداء والنبي عليه السلام بين له بقوله
بل مرة ان السبب هو البيت وفي قوله ولو قلت في كل عام لوجبت دليل على ان مطلق
الامر لا يوجب التكرار لانه لو كان موجباً له كان الوجوب في كل عام بصيغة الامر
لا بهذا القول منه وقد نص على انها كانت تجب بقوله لو قلت في كل عام ثم الحجة
لنا في ان هذه الصيغة لا توجب التكرار ولا تحتمله ان قوله افعل لطلب فعل هو معلوم
بحركات توجد منه وتنقضي وتلك الحركات لا تبقى ولا يتصور عودها انما المتصور

الحج

دليلنا

عددا اسما لها ولهذا سمي تكرارا مجازا ثم عرف ان يشكل على احد ان الثاني غير الاول وبهذا
تبين انه ليس في هذه الصيغة احتمال العدد ولا احتمال التكرار الا ترى ان من يقول
لغيره اشتر لي عبدا لا يتناول هذا الكلام عبدا واحدا ولا يحتمل الشراء مرة بعد مرة
ايضا وكذلك قوله زوجني امراة لا يحتمل الا امراة واحدة ولا يحتمل تزوجا بعد تزوج
الا ان ما به يتم فعله عدد الحركات التي توجد منه له كل وبعض فيستبين بالصيغة
البعض الذي هو الاقل المتيقن به ويحتمل الكل حتى اذا نواه عملت نيته فيه وليس
فيه احتمال العدد اصلا فلا تعمل نيته في العدد وعلى هذا قلنا اذا قال لامراته
طلقي نفسك او لاجنبي طلقها انه يتناول الواحدة الا ان ينوي الثلاث فتعمل نيته
لان ذلك كل فيما يتم به فعل الطلاق ولو نوى ثنتين لم تعمل نيته لانه مجرد نية
العدد الا ان تكون المراة امة فيكون ذلك في حقها كل الطلاق وكذلك
لو قال لعبده تزوج يتناول امراة واحدة الا ان ينوي ثنتين فتعمل نيته لانه كل النكاح
في حق العبد لا لانه نوى العدد ولا معنى لما قالوا ان صحة اقتران العدد والمرات
بهذه الصيغة على سبيل التفسير لها دليل على ان الصيغة تحتمل ذلك لان هذا الاقتران
عمله في تغيير مقتضى الصيغة لا في التفسير لما هو من محتملات تلك الصيغة
بمنزلة اقتران الشرط والبدل بهذه الصيغة الا ترى ان قول القائل لامراته انت
طالق بلفظ لا يحتمل وقوع التسرية مع قيام النكاح في ملكه ولا التاخير الى مدة
ولو قرن به الا واحدة او الى شهر كان صحيحا وكان ذلك عاملا في تغيير مقتضى الصيغة
لا ان يكون تفسيرا لهذا ولهذا قلنا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا
او قال واحدة فماتت المراة قبل ذكر العدد لم يقع شيء فبهذا تبين ان عمل هذا
القران في التغيير والتفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا فحقق ما ذكرنا
ان قول القائل اضرب اي اكتسب ضربا وقوله طلق اي اوقع طلاقا وهذا صيغة
فرد لا تحتمل الجمع ولا يوجب وفي التكرار والعدد جمع لا محالة والمغايرة بين

وقوع الطلاق بلفظ العدد لا بالصيغة

بلغ

الجمع والفرد على سبيل المضادة فكما ان صيغة الجمع لا تحتمل الفرد حقيقة فكذلك صيغة
الفرد لا تحتمل الجمع حقيقة بمنزلة الاسم الفرد كقولنا زيد لا يحتمل الجمع والعدد فالبعض
مما يتناوله هذه الصيغة فرد صورة ومعنى والكله فرد من حيث الجنس معنى فان تك
اذا قابلت هذا الجنس بسائر الاجناس كان جنسا واحدا وهو جمع صورة فبعد عدم
النية لا يتناول الا الفرد صورة ومعنى ولكن فيه احتمال الكل لكونه ذلك فردا معنى
بمنزلة الانسان فانه فرد له اجزاء وابعاض في الطول والعرض صورة وحسا وله اجزاء وابعاض
فتعمل نيته في الكل لا الاقل ولا تعمل نيته في التثنية اصلا لانه ليس فيه معنى الفرد فيه
صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا وعلى هذا الاصل تخرج اسماء الاجناس
ما يكون منها فردا صورة او حكما اما الصورة كالماء والطعام اذا حلف لا يشرب
ماء او لا ياكل طعاما فانه يتناول ما يتناوله الاسم على احتمال الكل حتى اذا نوى ذلك
لم يحنث اصلا ولو نوى مقدارا من ذلك لم تعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفرد فيه
صورة ومعنى والفرد حكما كاسم النساء اذا حلف لا يتزوج النساء فهذه صيغة الجمع
ولكن جعلت عبارة عن الجنس مجازا لانا لو جعلناها جمعا لم يبق لحرف اللام الذي هو
للمعهود فيه فائدة ولو جعلناها جنسا كان لحرف العهد فيه معتبرا فانه يتناول
المعهود من ذلك الجنس وبقي معنى الجمع معتبرا فيه ايضا باعتبار الجنس فيتناول
ادنى ما يطلق عليه اسم الجنس على احتمال الكل حتى اذا نواه لم يحنث قط وعلى هذا لو
حلف لا يشتري العبيد او لا يكلم بني ادم او وكل وكيلا بان يشتري له الثياب
فان التوكيل صحيح بخلاف ما لو وكله بان يشتري له اثوابا على ما بيناه في الزيادات
وحكي عن عيسى بن ابان انه كان يقول صيغة مطلق الامر فيما له نهاية معلومة
تحتمل التكرار وان كان لا يوجبه الا بالدليل وفيما ليست له نهاية معلومة لا تحتمل
التكرار لان فيما لا نهاية له يعلم يقينا ان المخاطب لم يرد الكل فان ذلك ليس في وسع
المخاطب ولا طريق له الى معرفته وهذا كقوله صم وصل فليس لهذا الجنس من الفعل
نهاية معلومة وانما يعجز العبد عن اقامته بموته فعرفنا يقينا ان المراد بهذا الخطاب

فرد صورة

الفرد منه خاصة فاما فيما له نهاية معلومة كالطلاق والعدة فالكل من محتملات
الخطاب فيكون صيغة الكلام محتملا لذلك كله وخرج على هذا الاصل قول الرجل
لامراته انت طالق للسنة او للعدة فانه يحتمل نية الثلاث في الايقاع جملة واحدة
وبنية التكرار في ان ينوي وقوع كل تطليقة في طهر على حدة وما قرر من الكلام
دليل على ضعف ما ذهب اليه ان تامل والكلام في مقتضى صيغة الفرد
دون ما اقترن به ما يدل على العدد من قوله للسنة او للعدة واستدل الخصاص
على بطلان قول من يقول ان مطلق صيغة الامر يقتضي التكرار فقال بان امتثال
مرة واحدة يستجيز كل احد ان يقول اتى بالمامور وخرج عن موجب الامر
وكان ممتثلا لذلك فلو كان موجبه التكرار لكان اتيا ببعض المامور ولا معنى
لقول من يقول فاذا اتى به ثانيا وثالثا يعلل الفرض في الثاني اتى بالمامور لان
قايل هذا لا يكون مصيبا في الحقيقة فان المخاطب في المرة الثانية متطوع من عنده
بمثل ما كان مامورا به لا ان يكون اتيا بالمامور بمنزلة المصلي اربع ركعات في الوقت
بعد صلاة الظهر يكون متطوعا بمثل ما كان مامورا به الا ان الذي يسميه اتيا
بالمامور انما يسميه بذلك توسعا ومجازا فلهذا لا يسميه كاذبا

فصل

في بيان موجب الامر في حكم الوقت، الامر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به
فبدا ببيان المطلق قال رحمه الله والذي يصح عندي فيه من مذهب
علمائنا رحمهم الله انه على التراخي فلا يثبت حكم وجوب الاداء على الفور بمطلق الامر
نص عليه في الجامع فقال فيمن نذر ان يعتكف شهرا له ان يعتكف اي شهر شاء وكذلك
لو نذر ان يصوم شهرا والوفاء بالنذر واجب بمطلق الامر وفي كتاب الصوم اشار
في قضاء رمضان الى انه يقضي متى شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب
معلوم في انه لا يصير مفرطا بتاخير الاداء وان له ان يبعث بها الى فقراء قرابته
في بلدة اخرى وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله يقول مطلق الامر يوجب الاداء على
الفور وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله وقد ذكر في كتابه انا استدللنا

الامر لا يقتضي الفور

يستغرق جميع العمر فاما اداء الواجب لا يستغرق جميع العمر ولا يتعين للاداء جزء من العمر
الا بدليل فان جميع العمر في اداء هذا الواجب كجميع وقت الصلاة لاداء الصلاة وهناك
لا يتعين الجزء الاول من الوقت للاداء فيه على وجه لا يسعه التاخير عنه فكذلك هنا
ومن اصحابنا رحمهم الله من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على
الفور ام على التراخي قال رضي الله عنه وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر بالاداء ليس بمطلق
بل هو موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقد بينا ان المطلق الامر
غير المقيد بوقت ولا خلاف ان وقت اداء الحج اشهر الحج ثم قال ابو يوسف يتعين اشهر الحج
من السنة الاولى للاداء اذا تمكن منه وقال محمد لا يتعين ويسعه التاخير وعلى هذا صفة
منه روايات فمحمد رحمه الله يقول الحج فرض العمر ووقت ادائه اشهر الحج من سنة من سني العمر
وهذا الوقت منكر في عمر المخاطب فلا يكون تعيين اشهر الحج من السنة الاولى الا بدليل
والتاخير عنها لا يكون تفويتا بمنزلة تاخير قضاء رمضان وتاخير صوم الشهر بن في الكفارة
فالايام والشهور تتكرر في العمر ولا يكون مجرد التاخير فيها تفويتا فكذلك الحج الا ان
ابن متى ادى كان مؤديا للمامور وابو يوسف رحمه الله يقول اشهر الحج من السنة الاولى
بعد الامكان متعين للاداء لانه في هذا الحكم لا مزاحم له وانما يحقق العارض ويعدم
التعين باعتبار المزاحمة ولا يدري هل يبقى الى السنة الثانية ليكون اشهر الحج منها من
جملة عمره ام لا ومعلوم ان المحتمل لا يعارض المتحقق فاذا انتفت المزاحمة كانت هذه
الاشهر متعينة للاداء فالتاخير عنها يكون تفويتا كتاخير الصلاة عن الوقت والصوم عن الشهر
الا انه اذا بقي حيا الى اشهر الحج من السنة الثانية فقد تحققت المزاحمة الآن وتبين ان الاولى
لم تكن متعينة فلهذا كان مؤديا في السنة الثانية وتمام اشهر الحج من هذه السنة مقام الاولى
في التعين لانه لا يتصور للاداء في وقت ماض ولا يدري ايبقى بعد هذا ام لا وهذا بخلاف
الامر المطلق فالتاخير عن اول اوقات الامكان لا يزول تمكنه وهنا يزول تمكنه من الاداء
مضي يوم عرفة الى ان يدرك هذا اليوم من السنة الثانية ولا يدري ايدركه ام لا وبخلاف
قضاء رمضان فالتاخير عن اليوم الاول لا يكون تفويتا ايضا لتمكنه منه في اليوم الثاني

المحتمل لا يعارض المحقق

ولا يقال يحيى الليل ويكون معه ثم لا يدري أيدرك اليوم الثاني أم لا لأن الموت في ليلة واحدة قبل
ظهور علامته يكون فجأة وهو نادر لا ينبني الحكم عليه وإنما ينبني على الظاهر بمنزلة موت
المفقود فإنه إذا لم يبق أحد من أقرانه حيا يحكم بموته اعتبارا للظاهر لأن بقاءه بعد موت
أقرانه نادر فأما موته في سنة لا يكون نادرا فيستوي احتمال الموت والحياة في هذه المدة
على السواء فلهذا كان التأخير فيه موسعا وعلى هذا صوم الكفارة فالتأخير هناك لا يكون
تفويتا لأن تمكنه من الأداء لا يزول بمضي بعض الشهور وأما النوع الثاني وهو الموقت
فإنه ينقسم ثلاثة أقسام فالأول ما يكون الوقت ظرفا للواجب بالأمر ولا يكون معيارا والثاني
ما يكون الوقت معيارا له والثالث ما هو مشكل متشبه فنبدأ ببيان القسم الأول وذلك
وقت الصلاة فإن الله تعالى قال إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ثم الوقت يكون
ظرفا للأداء وشرطا له وسببا للوجوب وبيان أنه ظرف للأداء بصحة الأداء في أي جزء
من أجزاء الوقت أدى وهذا لأن الصلاة عبادة معلومة بأركانها فما دام لم يطول أركانها
يصير مؤديا في جزء قليل من الوقت وإذا طول ركنا فيها خرج الوقت قبل أن يصير مؤديا لها
فعرفنا أن الوقت ليس بمعيار ولكنه ظرف للأداء وهو شرط أيضا فالأداء إنما يتحقق في الوقت
والتأخير عنه يكون تفويتا ومعلوم أن الأداء بأركانه يتحقق من المؤدي بعد خروج الوقت
فعرفنا أن خروج الوقت مفوت لفساده لفوات شرط الأداء وبيان أنه سبب الوجوب
أنه لا يجوز تعجيلها قبله وأن الواجب يختلف صفته باختلاف الأوقات ثم علامة كون الوقت
سببا للوجوب بها فأما ما هو الدليل على ذلك نذكره في بيان أسباب الشرائع في موضعه ثم لا يمكن
جعل جميع الوقت سببا للوجوب لأنه ظرف للأداء فلو جعل جميع الوقت سببا لحصل الأداء قبل
وجود السبب أو لا يتحقق الأداء فيما هو ظرف للأداء فإن بوجود جميع الوقت لا يكون إلا
بعد مضي الوقت فلا بد أن يجعل جزء من الوقت سببا للوجوب لأنه ليس بين الكل والجزء
الذي هو أدنى مقدار معلوم فإذا تعذر هذا قلنا الجزء الأول من الوقت سبب للوجوب
فإذا تأكد يستحكم الوجوب وصحة أداء الواجب هذا معنى ما نقل عن محمد بن شجاع رحمه الله
أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو الأصح والعراقيون من مشايخنا

بلغ

المراد من الأداء الإتيان به دون حقيقة الأداء

الأصح

ينكرون هذا ويقولون الوجوب لا يثبت في أول الوقت وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت
ويستدلون على ذلك بما لو حاضت المرأة في آخر الوقت فإنه لا يلزمها قضاء تلك الصلاة إذا
طهرت والمقيم إذا سافر في آخر الوقت يصلي صلاة المسافرين ولو ثبت الوجوب بأول جزء من الوقت
لكان المعتبر حاله عند ذلك وكذلك لو مات في الوقت لقي الله عز وجل ولا شيء عليه ولو ثبت
الوجوب في أول الوقت لكانت الرخصة في التأخير بعد ذلك مقيدا بشرط أن لا يفوته كما في
الأمر المطلق ثم اختلف هؤلاء في صفة المؤدى في أول الوقت فمنهم من يقول هو نفل يمنع لزوم
الفرض إياه في آخر الوقت إذا كان على صفة تلزمه الأداء فيها بحكم الخطاب قال لأنه متمكن من ترك
الأداء في أول الوقت لا إلى بدل وهذا حد النفل ولكن بأدائه يحصل ما هو المطلوب وهو
إظهار فضيلة الوقت فيمتنع لزوم الفرض إياه في آخر الوقت وتغير صفة ذلك المؤدى حين
أدرك آخر الوقت بمنزلة مصلي الظهر في بيته يوم الجمعة إذا شهد الجمعة مع الإمام تتغير
صفة المؤدى قبلها فيصير نفلا بعد أن كان فرضا وهذا غلط فإنه لا يتأدى به هذه
الصلاة إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض دون النفل ولو نوى النفل كان مؤديا للصلاة
ولا يمنع ذلك لزوم الفرض إياه في آخر الوقت ولا يتغير المؤدى إلى صفة الفرضية وهذا لأن
باعتبار آخر الوقت يجب الأداء وليس لوجوب الأداء أثر في المؤدى فكيف يكون مغيرا صفة المؤدى
ومن يقول بهذا القول لا يجد بدا من أن يقول إذا أدى الجمعة في أول الوقت كان المؤدى
نفلا والنفل بالجمعة غير مشروع وفي قول رسول الله صلعم وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس
ما يبطل ما قالوا لأن المراد وقت الأداء أو وقت الوجوب وعلى ما قال هذا القائل لا يكون
هذا وقت الوجوب ولا وقت أداء الظهر فهو مخالفة للنص ومنهم من قال المؤدى في أول الوقت
موقوف على ما يظهر من حاله في آخر الوقت وهكذا يقولون في الزكاة إذا عجلها قبل الحول واستدل
عليه بما قال محمد رحمه الله في الزيادات إذا عجل شاة من أربعين ودفعها إلى الساعي ثم تم الحول
وفي يده تسع وثلثون شاة فله أن يسترد المدفوع من الساعي وإن كان الساعي تصدق به كان تطوعا
له ولو تم الحول وفي يده تسع وثلثون وجبت عليه الزكاة إذا كان المؤدى قائما في يد الساعي بعينه
جاز عن الزكاة وهو ضعيف أيضا فالأداء لا يصح منه إلا بنية الظهر والظهر اسم للفرض

خاصة ولو نوى الفرض صحت نيته ولو نوى النفل لم تصح نيته في جواز الفريضة فلو كان
حكم المؤدى موقوفا لاستوت فيه النيتان ولما أن يطلق نية الصلاة والقول بالتوقف في فعل
مضاه لا يمكن قوله في الصلاة والركوع جميعا وكان الكرخي رحمه الله يقول المؤدى فرض على
أن يكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت أو بالفعل لأن الوجوب إنما لا يثبت بأول الوقت لانعدام
الدليل المعين لذلك الجزء لكونه سببا وبفعل الأداء يحصل التعيين فيكون المؤدى واجبا
بمنزلة ما لو باع قفيزا من صبرة فيتعين المبيع في صبرة بالتسليم ولو أدى شاة من أربعين في الزكاة
يتعين المؤدى واجبا بالأداء والحانث في اليمين إذا كفر بأحد الأشياء يتعين ذلك واجبا بأدائه
وهذا في الحقيقة رجوع إلى ما قلناه من هذه الفصول الوجوب ثابت بأصل السبب
قبل تعين الواجب بالأداء فكذلك ههنا الوجوب ثابت بإدراك الجزء الأول من الوقت
والتعين يحصل بالأداء وهذا لأنه لا يمكن إثبات حكم الوجوب بعد الأداء مقصورا على
الحال لأنه إنما يجب على المرء ما يفعله لا ما قد فعله وإذا انعدم الوجوب على الفعل ضرورة
أي في أول الوقت
تحقق به ما قلنا أن الوجوب وصحة الأداء ثبت بالجزء الأول من الوقت ثم قال الشافعي رحمه الله
لما تقرر الوجوب لزمه الأداء على وجه لا يتغير بتغير حاله بعد ذلك بعارض من حيض أو سفر
أي بعد وجوبه أول الوقت
وقلنا نحن الأداء إنما يجب بالطلب ألا ترى أن الرجل إذا اشترى شيئا بثمن والثمن في ذمته غير مؤجل
فالثمن ملك لصاحبه ولا يجب على من في ذمته أداؤه قبل طلبه لأن حصوله في حبس
كان بغير صنعه فكذلك ههنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه فإنما يلزمه أداء
الواجب عند طلب من له الحق وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يضيق الوقت بعزمه
أن يؤدي الأداء لا يتصل بثبوت حكم الوجوب لا محالة فإن البيع بثمن مؤجل يوجب الثمن في الحال
إذ لو كان وجوب الثمن متأخرا إلى مضي الأجل لم يصح البيع ثم وجوب الأداء يكون متأخرا
إلى حلول الأجل فيهما أيضا وجوب الأداء يتأخر إلى توجه المطالبة وذلك باعتبار
استطاعة تكون مع الفعل فقبل فعل الأداء لم يثبت المطالبة على وجه ينقطع به
الخيار والدليل عليه أن النائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما
ثم الخطاب بالأداء يتأخر إلى ما بعد الانتباه والإفاقة والحاصل أنه يعين للسببية

وهو الوجوب في أول الوقت موسعا

يجب الأداء بالطلب

للجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت فإن اتصل بالجزء الأول كان هو السبب وإلا انتقل
السببية إلى الجزء الثاني ثم إلى الثالث هكذا لمعنيين أحدهما أنه لا يجوز التجاوز عن الجزء الذي
يتصل به الأداء في جعله سببا لا ضرورة فيه وليس بين الأدنى والكل مقدار يمكن الرجوع إليه
والثاني أنه إذا لم يتصل الأداء بالجزء الذي تعين في السببية كان تفويتا كما إذا لم يتصل
الأداء بالجزء الأخير من الوقت يكون تفويتا حتى يصير دينا في الذمة ولا وجه لجعله
تفويتا ما بقي الوقت لأن الشرع خيره في الأداء فعرفنا أن هذا المعنى يخير له في نقل
السببية من جزء إلى جزء ما بقي الوقت واشتغاله بهذا الخيار له فلا يكون مفرطا ولهذا لا
يلزمه شيء إذا مات ولا إذا حاضت المرأة لأن الانتقال يخرج حقها لبقاء خيارها والجزء
الذي تدركه من الوقت بعد الحيض لا يوجب عليها الصلاة والجزء الذي يدركه المسافر
بعدما صار مسافرا لا يوجب عليه إلا ركعتين ثم قال زفر رحمه الله إذا انقضى الوقت على وجه
لا يفضل عن الأداء يتعين السببية في ذلك الجزء ألا ترى أنه يسقط خياره ولا يسعه
التأخير بعد ذلك فلا يتغير بما يعترض بعد ذلك من سفر أو مرض وقلنا نحن إنما لا يسعه
التأخير لكيلا يفوت شرط الأداء وهو الوقت على ما بينا أن الوقت ظرف للأداء وما
بقي من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال بالطريق الذي
قلنا إلى آخر جزء من أجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة إذ لم يبق بعده ما يحتمل
تحمل انتقال السببية إليه فيتحقق الفوت بمضيه ويعتبر صفة ذلك الجزء وحاله
عند ذلك الجزء حتى إذا كانت حائضا لا يلزمها القضاء وإذا طهرت من الحيض عند ذلك
الجزء وأيامها عشر يلزمها الصلاة نص عليه في نوادر أبي سليمان وإذا أسلم الكافر
أو أدرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة وإذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه
صلاة السفر ولهذا قلنا إنه إذا طلعت الشمس وهو في خلال الفجر يفسد الفرض
لأن الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح تام فيثبت به الوجوب
بصفة الكمال ولا يتأدى بالأداء مع النقصان بخلاف ما إذا غربت الشمس وهو في
خلال صلاة العصر فإن الجزء الذي يتصل به الغروب من الوقت في معنى سبب

فاسد للنهي الوارد عن الصلاة بعد ما تحمر الشمس فيثبت الوجوب مع النقصان بحسب السبب
وقد وجد الأداء بتلك الصفة ولا يدخل على هذا ما إذا انعدم منه الأداء أصلا ثم أدى
في اليوم الثاني بعد ما احمرت الشمس فإنه لا يجوز لأنه إذا لم يشتغل بالأداء حتى مضى الوقت
تحول السببية إلى أن يكون مضافا إلى جميع الوقت وهو سبب صحيح تام وإنما يثبت دين بصفة
النقصان عند ضعف السبب إذا لم يصر دينا في الذمة واشتغاله بالأداء يمنع صيرورته
دينا في الذمة فأما إذا لم يشتغل بالأداء حتى تحقق الفوت بمضي الوقت صار دينا
في ذمته فيثبت بصفة الكمال وهذا هو الانفصال عن الإشكال الذي يقال على هذا
إذا أسلم الكافر بعد ما احمرت الشمس ولم يصل حتى أداها في اليوم الثاني بعد ما احمرت
الشمس فإنه لا يجوز لأن مع تمكن النقصان في السببية إذا مضى الوقت صار الواجب دينا
في ذمته بصفة الكمال وما ذهب إليه زفر رحمه الله ضعيف فإن من يذكر صلاة الظهر وقد
بقي إلى تغير الشمس مقدار ما يمكنه أن يصلي فيه ركعتين أو ركعة يمنع من الاشتغال بالأداء وإن كان
وقت التذكر وقتا للقضاء بالنص لأنه لا يتمكن من الأداء قبل تغير الشمس وإذا تغير فسدت
صلاته فكذلك عند تضيق الوقت يؤمر بالأداء ولا يسعه التأخير لا باعتبار أن
السببية تتعين في ذلك الجزء ولكن ليتمكن من الأداء فيما هو ظرف للأداء وهو الوقت فهذا
التمكن يفوت بالتأخير بعدها ومن حكم هذا الوقت أن التعيين لا يثبت بقوله حتى لو قال عينت
هذا الجزء ولم يشتغل بالأداء فيه لا يتعين لأن الشرع لم يعطه ولاية أن يؤخر الأداء بعد هذا
القول والتعيين ضرورة انقطاع ما له من نقل السببية من جزء إلى جزء وذلك لا يتم إلا بفعل
الأداء كالمكفر إذا عين الطعام للكفارة لا يتعين ما لم يباشر التكفير به ولا يمتنع تحول
نقل السببية من جزء إلى جزء بتصرف الشروع فيه ولعمري ذلك إلى العبد لأن الشرع لما خيره
بعد جعله هذه الولاية فيسلمه عن التصرف بهذه الصفة لأن الشرع قد ولاه ذلك كما ثبت
له ولاية الاختيار فيما كان مخيرا فيه من أنواع الكفارة ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه
لأن الوقت ظرف للأداء وللواجب أركان معلومة يؤديها بمنافع هي حقه وبعد الوجوب تبقى
المنافع حقا له أيضا فكان له أن يصرفها بالصرف إلى أداء واجب آخر فيصير له من فوته بالي

خاط ثوبه في هذا اليوم فإنه يستحق على الخياط إقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر في ذلك
اليوم لأن منافعه تستحق له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب بالإجارة ومن حكمه أنه لا يتأدى
إلا بالنية لأن صرف ما هو حقه من المنافع إلى أداء الواجب عليه لا يكون إلا بالنية ومن حكمه اشتراط
تعيين النية فيه لأن منافعه لما تسع على صفة تصلح للأداء فرض الوقت وغيره من الصلوات فما لم
يعين فرض الوقت ما لم يعينه بالنية واشتراط تعيين الوقت لإصابة فرض الوقت حكم ثبت شرعا
فلا يسقط ذلك بتقصير يكون من العبد في الأداء حتى إذا تضيق الوقت على وجه لا يسع إلا لأداء
الفرض أو اتسع له أيضا لا يسقط اعتبار نية التعيين فيه لهذا المعنى وأما القسم الثاني
وهو ما يكون الوقت معيارا له كصوم رمضان لأن ركن الصوم هو الإمساك ومقداره لا يعرف إلا بوقته
فكان الوقت معيارا له بمنزلة الكيل للمكيلات ومن حكمه أن الإمساك الذي يوجد منه في أيام
شهر رمضان لما تعين لأداء الفرض لم يتوقف على عزم نيته وعامة أو لا يتصور لأداء صومين بإمساك
واحد وما يتصور في هذا الوقت لا ينفصل عن المستحق بحال فلا يكون عزم نيته وعامة ولا يتصور
الأداء من غيره قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يستوي في هذا الحكم المقيم والمسافر لأن وجوب
صوم الشهر يثبت بشهود الشهر في حق المسافر ولهذا صح الأداء إلا أن الشرع مكنه من الترخص
بالفطر لدفع المشقة عنه فإذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن فرض
رمضان وإن نوى فيه تطوعا أو لواجب آخر وأبو حنيفة رحمه الله يقول إذا نوى المسافر
واجبا آخر صح صومه عما نوى لأن امتناع صوم آخر في هذا الزمان ليس من حكم الوجوب
واستحقاق الأداء بمنافعه فذلك موجود فيما كان الوقت ظرفا له بل هو من حكم تعينه مستحقا
للأداء فيه ولا تعين في حق المسافر فهو مخير بين الأداء والتأخير إلى عدة من أيام أخر
فلا ينفي صحة أداء صوم آخر فيه بهذا الإمساك ولأن الوجوب وإن ثبت في حقه ولكن
الترخص بتأخير أداء الواجب ثابت في حقه أيضا وهو ما ترك الترخص حين صرف الإمساك
إلى ما هو دين في ذمته فإن ذلك أهم عنده وإذا كان هو بالفطر مترخصا لأن فيه رفقا
ببدنه فلأن يكون في صرفه إلى واجب آخر مترخصا لأنه يطرح من ذمته كان أولى وعلى
الطريق الأول إذا نوى النفل كان صائما عن النفل وعلى الطريق الثاني يكون صائما عن الفرض

بلغ

أنه في نية النفل لا يكون متعرضا بالصوم إلى ما هو أهم وفيه روايتان عن أبي حنيفة فأما المريض
إذا صام كان صومه عن صوم رمضان وإن نوى واجبا آخر أو نوى النفل لأن الرخصة في حق
المريض إنما تثبت لأجل العجز عن أداء الصوم وإذا صام فقد انعدم سبب الرخصة في حقه
فكان هو كالصحيح وأما الرخصة في حق المسافر فباعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر
الباطن وهو السفر وذلك لا ينعدم بفعل الصوم فيثبت له حق الترخص وهو في نية واجب
آخر مترخص كما بينا قال رحمه الله فلما تعين صوم الفرض مشروعا في هذا الزمان
وركن الصوم هو الإمساك فالذي يتصور فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا يتوقف الصحة
على عزيمة منه بل على أي وجه أتى به يكون من المستحق كمن استأجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بدرهم
فسواء خاطه على قصد الإعانة أو غيره يكون من الوجه المستحق ومن عليه الزكاة في نصاب
بعينه إذا وهبه للفقير يكون مؤديا للزكاة وإن لم ينو بهذا المعنى ولكنا نقول
مع تعين الصوم مشروعا فمنافعه التي توجد في الوقت باقية على حاله وهو مأمور بأن يؤدي
ما هو حقه ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك بأداء يكون منه عن اختيار ولا يتحقق ذلك بدون
العزيمة لأنه ما لم يعزم على الصوم لا يكون صارفا ماله إلى ما هو مستحق عليه فإن عدم
العزم ليس بشيء وإنما لا يتحقق منه صرف منافعه إلى أداء الصوم إذا لا غير مشروع في هذا
الوقت كما لا يتحقق منه أداء الصوم بالليل لأنه غير مشروع فيه بخلاف الأجير فإن أجر
الوجه المستحق منافعه بعينه وفي حق المستأجر المستحق هو الوصف الذي يحدث في الثوب
بعمله وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكاة فالمستحق فيه صرف جزء من المال
إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فإن الهبة صارت عبارة عن الصدقة وجه
مجازا لأن المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف إليه وقال الشافعي لا يتحقق
صرف ماله إلى ما هو مشروع في الوقت مستحقا ما لم يعينه في عزيمته لأن معنى القربة معتبر في
الصفة كما هو معتبر في الأصل فكما شرط عزيمته في أداء أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة
يشترط ذلك في وصفه ليكون له اختيار في الصفة كما في الأصل ومن قال بنية النفل يصير
مصيبا للمشروع فقد أبعد لأنه لو اعتقد هذه الصفة في المشروع في هذا الوقت

عدم العزم ليس بشي

الواو أكمل [illegible]

لكفر به فكيف يصير بهذه العزيمة مصيبا للمشروع ولكنا نقول لما كان المشروع في هذا الوقت من الصوم
الذي يتصور أداؤه منه واحدا عينا كان هو بالقصد إلى الصوم مصيبا له فالواحد العين في زمان
أو مكان يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم نوعه فكان هذا في الحقيقة مناولا للموجب العلة التي تعين
المستحق في العزيمة لا بد منه ولكن هذا التعيين يحصل بنية الصوم فإنا نقول التعيين عن تعين ولكن لا
يشترط عزيمته في الوصف مقصودا لأن بعد وجود أصل الصوم منه في هذا الزمان لا اختيار له
في صفته ولهذا لا يتصور أداؤه بصفة أخرى شرعا فأما إذا نوى النفل فهذا الوصف من نيته لغو
لأن النفل غير مشروع فيه كما يلغو نية أداء الصوم في الليل فإنه غير مشروع فيه وكما يلغو نية الفرض
خارج رمضان ممن لا فرض عليه وإنما يبقى من نيته عزيمة أصل الصوم وهو مأمور بأن يعتقد في صوم
المشروع أنه صوم فيه يكون مصيبا للمشروع وعلى هذا القول فيمن نذر الصوم في وقت بعينه خارج
رمضان أنه يتأدى منه بمطلق النية وبنية النفل لأن المشروع في الوقت قبل نذره غير وهو النفل
وقد جعل له الشرع ولاية جعل المشروع واجبا بنذره فبمطلق النية يكون مصيبا للمشروع وهو
المنذور بعينه وبنية النفل منه بعد النذر لغو لأنه لما صار واجبا بنذره لم يبق نفلا في حقه
فأما إذا نوى واجبا آخر كان عن ذلك الواجب لأن المشروع في الوقت قبل نذره كان صالحا لأداء واجب آخر
له إذا صرفه إليه بعزيمته ولم تبطل الصلاحية لا تنعدم بنذره لأن تصرف الناذر صحيح في محل
حقه وذلك في جعل ما كان مشروعا له نفلا واجبا بنذره بعينه فأما في نفي الصلاحية لما هو من
حقه في أن يملك صرفه فيه وإذا لم تنتف الصلاحية تأدى الواجب الآخر به عند عزمه بخلاف
شهر رمضان فقد انتفى فيه صلاحية الإمساك لأداء صوم آخر سوى الفرض شرعا فيلغو نيته
واجبا آخر كما يلغو نية النفل وقال الشافعي رحمه الله صرف الإمساك الذي يتصور منه في نهار
رمضان إلى الصوم الفرض مستحق عليه من أول النهار إلى آخره ولا يتحقق هذا الصرف إلا بعزيمته
فإذا انعدمت العزيمة في أول النهار لم يكن ذلك الجزء مصروفا إلى الصوم وهو بالعزيمة بعد ذلك
إنما يكون صارفا ما بقي لا الماضي والصرف منه لا يتحقق فيما مضى ولهذا لو نوى بعد الزوال
لا يصح ولا يصح لما بقي بدون ما مضى ألا يرى أن الأهلية لأداء الفرض يشترط من أول النهار
إلى آخره فرجحت المفسد على المصحح إذا انعدمت النية في أول النهار أخذا بالاحتياط في باب العبادة

فالصوم

بخلاف النفل لانه شرع مقدرا شرعا واداؤه موكول الى نشاطه فيتادى بقدر ما يوجد فيه من
هذا لكون رجحان المفسد فانه الاداء لا الى خلف ورجحان المصحح للكمال لا تفويته اصلا وهنا يفوته
الاداء الى خلف وهذا خلاف ما اذا قدم النية فان ما تقدم منه من العزيمة يكون قائما حكما اذ جاز
ورد الاداء وفي هذا المعنى اوله واخره سواء فيقترن العزيمة باداء الكل حكما الا ترى ان صوم
القضاء به يتادى ولا يتادى بالعزيمة قبل الزوال ولكنا نقول انما يتادى به هذا الصوم
في حكم شيء واحد فانه لا يحتمل التجزي في الاداء وبالاجماع لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه
لو اغمي عليه بعد الشروع في الصوم يتادى صومه ولا يشترط اقترانه باول حالة الاداء
فانه لو قدم النية يتادى صومه وان كان غافلا عنه عند ابتداء الاداء بالنوم فاما ان يكون
ابتداء حال الصوم في انه يسقط اعتبار العزيمة فيه بمنزلة الدوام في الصلاة او يكون حال
الابتداء معتبرا بحال الدوام وكان ذلك لدفع الحرج لوقوف الشروع في الاداء هنا مشتبه
فيخرج المرء الى الامساك في ذلك الوقت ثم لا يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية في حق الصائم
فمنهم صبي يبلغ ومجنون يفيق في اخر الليل وفي يوم الشك هو ممنوع من نية الفرض قبل انتصاف
ونية النفل عنده لا يتادى اذ انتفى واداء معنى الحرج قلنا لما صح الاداء بنية متقدمة وان لم
تقارن حالة الشروع ولا حالة الاداء فلان يصح بنية متاخرة لاقترانها بما هو ركن الاداء كان
اولى فتبين بهذا ان الموجود من الامساك في اول النهار لم يتعين للفطر لانه بعرضية ان يصير الباقي
صوما بعزيمته والواحد الذي لا يتجزى في حكم لا يتصل بعضه عن بعض في صيرورته بقاء الامكان
ثم ما يتعلق به يصير حكما بان يستند العزيمة اليه لتوقف الامساك عليه ولهذا اذا وجدت
العزيمة في اكثر الركن لان الاكثر بمنزلة الكمال من وجه فكانه ما بقي الامكان في صرف جميع الركن
الا ما هو المستحق بعزيمته لان الكل من وجه يجوز اقامته مقام الكل من جميع الوجوه حكما وفيه اداء
العبادة في وقتها فيكون المصير اليه اولى من المصير الى التفويت لانعدام صفة الكمال من جميع
الوجوه وهذا الترجيح اولى من الترجيح بصفة العبادة لان حاله تبتنى على وجود الاصل والترجيح
بايجاد اصل الشيء اولى بالمصير اليه من الترجيح بالصفة فالصفة تتبع الاصل ولا يتبع الاصل الصفة
وعلى هذا نقول في المنذور وقته ينبغي ان يتادى بمثل هذه العزيمة لانه يتعين العزيمة

يكون موجودا للمشروع قبل نذره والمشروع بعد نذره على ما كان عليه وكذلك صوم القضاء
يصير موجودا للمشروع في الوقت بهذه العزيمة وهو النفل فاما القضاء فهو مستحق في ذمته لا اتصال
له بالوقت قبل ان يعزم على صرف المشروع في الوقت اليه فلم يتوقف امساكه في اول النهار عليه ولم يزل
نكمه من اداء ما في ذمته بعزيمة تقترن بالجمع من كل وجه فلهذا لا نصير الى اعتبار الكل من وجه واحد
فيه ولهذا اشترطنا الاهلية في جميع النهار لان مع انعدام الاهلية في اول النهار لا يثبت استحقاق
الاداء والمصير الى طلب الكمال من وجه لتقرر استحقاق الاداء فاذا لم يوجد ذلك بدون الاهلية
في اول النهار لم نشتغل فيه بطلب الكمال من وجه الا ترى انه يشترط وجود الاهلية للعبادة
عند النية وان سبقت وقت الاداء ولم يدل ذلك على اشتراط اقتران النية بركن الاداء وعلى هذا
الاصل قلنا في صوم النفل انه لا يتادى بدون العزيمة قبل الزوال لان الركن الذي به يتادى
الصوم لما لا يتجزى وجوبا لا يتجزى وجودا ولا يتصور الاداء الا بكماله وصفة الكمال لا تثبت بالنية
بعد الزوال حقيقة ولا حكما وتثبت بالنية قبل الزوال حكما باعتبار اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد
علينا ما قلنا الامساك الذي يندب اليه المرء في يوم الاضحى الى ان يفرغ من الصلاة فان ذلك ليس بصوم وانما ندب
اليه ليكون اول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان فالناس اضياف الله تعالى يتناول القربان في هذا
اليوم والاحسن ان يكون اول ما يتناول الضيف منه طعام الضيافة ولهذا اختص هذا الحكم في حق
اهل الامصار دون اهل السواد فانهم يضحون بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا
بعد الصلاة ومن هذا الجنس صوم الكفارة والقضاء فالوقت معيار له على معنى ان مقداره يعرف به
ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان فالوقت هناك معيار وسبب للوجوب على ما نبينه
في بابه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد وان القارن بالصوم في شهر كان الوقت معيار
بمنزلة الكيل للمكيل فكما لا يتحقق قفيزان في قفيز في حالة واحدة لا يتحقق صومان في يوم ومن حكم هذا النوع
انه لا يتادى بدون العزيمة منه على الاداء في جميع الوقت وانه لا يتحقق الفوات فيه ما بقي حيا وقد بينا
هذا فيما سبق فاما القسم الرابع وهو المشكل فوقت الحج وبيان الاشكال فيه ان الحج عبادة تتادى
باركان معلومة ولا يستوعب الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه الصلاة ولا يتصور من الاداء في الوقت
في سنة واحدة الا حجة واحدة فمن هذا الوجه يشبه الصوم الذي يكون الوقت معيارا له وفي وقته



اشتباه القضاء فالحج فرض العمر ووقته أشهر الحج من سنة من سني العمر وأشهر الحج من السنة الأولى تتعين على وجه
لا يفضل عن الأداء أو باعتبار أشهر الحج من السنين التي تأتي الوقت يفضل عن الأداء ويكون ذلك في عمره محتمل
في نفسه فكان مشتبها ثم يترتب على ما قررنا أحكام صحة الأداء باعتبار الوقت وجواز التعجيل لكون الوقت
معينا ففي أحد الحكمين اتفقوا حتى إنه يكون مؤديا في أي سنة أداه للتيقن بكون ذلك من عمره واتساع الوقت
بإدراكه وفي الحكم الثاني اختلفوا فعند أبي يوسف رحمه الله الوقت متعين قبل إدراك السنة الثانية فلا يسع
التأخير وعند محمد الوقت عمره يتعين ما يؤديه فيه فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته ومن حكمه أنه بعدما
لزمه الأداء بالتمكن منه يصير مفوتا بالموت قبل الأداء حتى يؤمر بالوصية بأن يحج عنه بخلاف الصلاة فإنه بعد
التمكن من الأداء لا يصير مفوتا إذا مات في الوقت قبل الأداء لأن الوقت هنا متعين بعمره فبموته يتحقق مضي الوقت
وقد تمكن من الأداء فإذا أخر حتى مضى الوقت كان مفوتا وهناك الوقت متعين بزمان ينتهي ذلك بموته
فلا يكون هو مفوتا بتأخير الأداء وإن مات لبقاء الوقت فلهذا لا يلزمه ويكون آثما هنا إذا مات بعد التمكن
بتأخير الأداء أما عند أبي يوسف فلأن وقت الأداء كان متعينا فالتأخير عنه كان تفويتا وعند محمد إباحة
التأخير له كان مقيدا بشرط أن لا يتبين بموته أن الوقت كان متعينا وإن التأخير ما كان يسعه بعد التمكن من الأداء
ومن حكمه أنه لا يتأدى الفرض بنية النفل أما عند محمد فلأن وقت الأداء من عمره متسع يفضل عن الأداء فهو
كوقت الصلاة وعند أبي يوسف فلأن وقت الأداء وإن كان متعينا فالأداء يكون بأركان معلومة فيكون بمنزلة الصلاة
بعدما تضيق الوقت بها ثم وقت أداء النفل ووقت أداء الفرض في الحج عمر مكلف فيصح منه العزيمة
على أداء النفل فيه فتنعدم العزيمة على أداء الفرض وبدون العزيمة لا يتأدى بخلاف الصوم فلا يتصور
أداء النفل هناك في الوقت المتعين لأداء الفرض فتلغو نية النفل هناك ويكون مؤديا للفرض
بعزيمة أصل الصوم وقال الشافعي إنا ألغي نية النفل منه هنا لأنه نوع سفه فالحج لا يتأدى إلا
بتحمل المشقة وقطع المسافة ولهذا لم يجب في العمر إلا مرة فنية النفل قبل أداء الفرض يكون
سفها والسفيه عندي محجور عليه فتلغو نية النفل بهذا الطريق لكن بإلغاء نية النفل لا تنعدم
أصل نية الحج لأن الصفة تنفصل عن الأصل في هذه العبادة ألا ترى أنها بانعدام صفة الصحة لا ينعدم أصل الإحرام
بخلاف الصوم والصلاة فهناك لا تنفصل عن الأصل ألا ترى أنها بانعدام صفة الصحة تنعدم
أصل الصوم مع أن الحج قد يتأدى من غير عزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرما

خ مشقة

السفيه محجور عليه

والرجل يحرم عن أبويه فيصح وإن لم يوجد العزيمة منهما ولكنا نقول الواجب عليه أداء ما هو عبادة
والمؤدي يكون عابدا وقد بينا أن هذا الوصف لا يتحقق بدون اختيار يكون منه بالعزم على الأداء
وإعراضه عن أداء الفرض بالعزم على أداء النفل يكون أبلغ من إعراضه عن أداء الفرض بترك أصل
العزم وفي باب الحج بالطريق الذي قاله أشياء أصحابه وجعله مجبورا فيه وهذا إنما يأتي في العبادة
فيعود هذا القول على موضوعه بالنقض أما الإحرام فعندنا شرط الأداء بمنزلة الطهارة للصلاة
ولهذا جوزنا تقديمه على وقت الحج وإنما قلنا إن دلالة الاستعانة تقوم مقام حقيقة الاستعانة عند
الحاجة استحسانا فتصير العزيمة على أداء الفرض موجودا حكما وهذا المعنى ينعدم عند العزم على
أداء النفل ومن حكمه أنه يتأدى بمطلق نية الحج لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نية التعيين فيه
فإن الوقت لما كان قابلا لأداء الفرض والنفل فيه لا بد من تعيين الفرض ليصير مؤديا ولكن هذا
التعيين يثبت بدلالة الحال فإن الإنسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء حجة قبل
حجة الإسلام ودلالة العرف يحصل التعيين بها ولكن إذا لم يصرح بغيرها فأما مع التصريح يسقط
اعتبار العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة ينصرف إلى نقد البلد بدلالة العرف فإن صرح باشتراط
نقد آخر عند الشرى يسقط اعتبار دلالة العرف وينعقد العقد بما صرح به

فصل

في بيان حكم الواجب بالأمر وذلك نوعان أداء وقضاء فالأداء تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه
قال الله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وقال عليه السلام أد الأمانة إلى من ائتمنك
والقضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه قال عليه السلام خيركم أحسنكم قضاء وقال عليه السلام رحم الله
امرأ سهل البيع سهل الشرا سهل القضاء سهل الاقتضاء فيسمى هذا في المعهود رد العين الغاصب
عينه تسليم عين الواجب عليه بالغصب ورد المثل بعد هلاك العين إسقاط الواجب بمثل من عنده
فيسمى الأول أداء والثاني قضاء لحقه وقد يدخل النفل في قسم الأداء على قول من يقول مقتضى الأمر الندب
أو الإباحة لأنه يسلم عين ما ندب إليه ولا يدخل في قسم القضاء لأنه إسقاط الواجب بمثل من عنده
ولا وجوب هنا وقد يستعمل عبارة القضاء في الأداء مجازا لما فيه من إسقاط الواجب قال الله تعالى
فإذا قضيتم مناسككم وقال فإذا قضيت الصلاة وقد يستعمل عبارة الأداء في القضاء مجازا لما فيه
من التسليم إلا أن حقيقة كل عبارة ما قررنا فإنه قول الأداء بنية القضاء وشدة الرعاية في الخروج

دلالة العرف

بلغ

عما هو مردود لك بتسليم عين الواجب ولهذا سمي في الشرع القضاء بمعنى الاستيفاء وسمي الرعاية ثم بل هو إسناد إلى
معنى التقصير من المأمور وذلك بإقامة مثل من عنده مقام المأمور بعد فواته واختلف مشايخنا رحمهم الله
في أن وجوب القضاء بالسبب الذي يوجب الأداء أم بدليل آخر غير الأمر الذي يوجب الأداء فالعراقيون
يقولون وجوب القضاء بدليل آخر غير الأمر الذي به وجب الأداء لأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا
مدخل للرأي في معرفة العبادة وإذا كان نص الأمر مقيدا بوقت كان عبادة في ذلك الوقت ومعنى العبادة إنما
يتحقق في امتثال الأمر وفي المقيد بالوقت لا يتصور ذلك بعد فوات الوقت عرفنا أن الوجوب بدليل مبتدأ
وهو قوله تعالى في الصوم فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام في الصلاة من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها
إذا ذكرها ثم يتحقق الأداء بفعل من المأمور والفعل الذي يوجد منه في وقت غير الفعل الذي يوجد
منه في وقت آخر وإذا كان الأمر مقيدا بوقت فلا يتناول فعل الأداء في وقت آخر كمن استأجر أجيرا في وقت معلوم
لعمل يكون بمضي ذلك الوقت لا يلزمه تسليم النفس لإقامة العمل بحكم ذلك العقد وهذا لأن في التنصيص على
الوقت إظهار فضيلة الوقت وذلك لا يحصل بالأداء بعد مضي الوقت وعرفنا أن الثاني غير الوقت
فأما هو على وجه لا يكون ثابتا في ذلك القضاء إلا بدليل آخر وأكثر مشايخنا رحمهم الله على أن القضاء
يجب بالسبب الذي به وجب الأداء عند فواته وهو الأصح فإن الشرع لما نص على القضاء في الصلاة
والصوم كان المعنى فيه معقولا وهو أن مثل المأمور به في الوقت مشروع حقا للمأمور بعد خروج
الوقت وخروج الوقت قبل الأداء لا يكون مسقطا للأداء الواجب في الوقت عينه بل باعتبار
الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا سبيل إلى تحصيلها بعد مضي الوقت
إلا في حق الإثم إذا تعمد التفويت فأما في أصل العبادة التفويت لا يتحقق بمضي الوقت لكون مثله مشروعا
من العبد متصور الوجود منه حقيقة وحكما وما يكون سقوطه للعجز بسبب الفوات يتقدر بقدر ما
يتحقق فيه الفوات فيبقى هو مطالبا بإقامة المثل من عنده مقام عين الواجب بالأمر وهو الأداء في الوقت
وإذا عقل هذا المعنى في المنصوص عليه يعدى به الحكم إلى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصوم
والصلاة والاعتكاف وهذا أشبه بأصول علمائنا رحمهم الله فإنهم قالوا إن قوما فاتتهم
صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة من
صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر إمامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة في السفر فقضاها

بعد الإقامة صلى ركعتين ولو فاتته حضرا فقضاها في السفر صلى أربعا وهذا لأن الأداء صار
مستحقا بالأمر في الوقت ولكن يعلم أنه ليس المقصود عين الوقت فإن معنى العبادة في كونه عملا بخلاف هوى النفس
أو في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات وبعد ما صار مطلوب
التسليم لا يسقط ذلك عنه بترك الامتثال بل يقرر به حكم الفوات إلا أن يتقرر العجز عن أدائه بالمثل
الذي هو قائم مقامه فيسقط ضرورة وما وراء ذلك يبقى ولهذا قلنا من فاتته صلاة من أيام التكبير
لم يكبر عقيبها لأن الجهر بالتكبير دبر الصلاة غير مشروع للعبد في غير أيام التكبير بل هو منهي عنه
لكونه بدعة فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط وأصل الصلاة مشروع له بعد أيام التكبير
مثل الواجب بالفوات وكذلك من فاتته الجمعة لم يقضها بعد مضي الوقت لأن إقامة الخطبة مقام ركعتين
غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلاة الظهر لأن مثله
مشروع للعبد بعد مضي الوقت ومن نصر القول الأول استدل بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع أن من
نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف فقضى اعتكافه في رمضان الثاني لا يجزيه عن المنذور
ولو كان وجوب القضاء بما به وجب الأداء وهو الأمر بالوفاء بالنذر لجاز لأن رمضان الثاني مثل الأول في
كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة أداء الاعتكاف به فعرفنا أنه إنما لم يجز لأن وجوب
القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب في الوقت عند مضيه على وجه هو معذور فيه أو غير معذور
وهذا السبب يوجب الاعتكاف دينا في ذمته فيلتحق باعتكاف يجب بالنذر مطلقا عن الوقت فلا يتأدى
بالاعتكاف في رمضان ولكنا نقول أصل النذر أوجب عليه الاعتكاف ولوجوب الاعتكاف
أثر في وجوب الصوم باعتبار أنه شرط فيه وشرط الشيء تابع له فوجوب الأصل يكون موجبا للتبعة
إلا أنه امتنع وجوب الصوم به لعارض على شرف الزوال وهو اتصاله بوقت لا يكون إلا للصوم فيه
مستحقا من العبد فبمضي الوقت قبل أن يعتكف زال هذا الاتصال فيظهر وجوب الصوم لوجوب الاعتكاف
في ذمته والصوم الواجب في الذمة لا يتأدى بصوم رمضان أو نقول إنما يجب عليه الصوم لا لحكم الأداء
بصوم رمضان وقد انقطع ذلك حين صام في رمضان الأول ولم يعتكف حتى أنه لو لم يصم ولم يعتكف
ثم اعتكف في قضاء الصوم خرج عن المنذور لبقاء الاتصال حين لم يصم في رمضان وإن تحقق مضي الوقت
وبهذا يتبين فساد ما ذهبوا إليه لأن وجوب القضاء لو كان بدليل آخر كان سببا آخر والنذر بالاعتكاف

فقضاها بعد أيام التشريق

في التكبير عقب الصلوات في غير أيام التشريق

اعتكف في قضائه لا يجب إلا الصوم

ما كان متصلا به فلا يتأدى باعتباره كما لا يتأدى في رمضان الثاني وان صامه بنفسه ان امتناع وجوب
الصوم عليها بالنذر لمعنى في الوقت المضاف اليه النذر وقد بينا ان نفس الوقت يكون متصفا على وجه
لا يكمل فيه اركانه فقوله بنفسه بعدم ما كان متعلقا به وهو امتناع وجوب الصوم بالنذر بالاعتكاف
حتى قال ابو يوسف رحمه الله في رواية يبطل نذره لانه نذر اعتكافا بغير صوم وذلك لا يكون
واجبا وقلنا يجب الصوم بوجوب الاعتكاف لا بانعدام الشرع لانعدام الاصل بوجوب الاصل
بسبب الشرع عند زوال المانع قال رضي الله عنه واعلم بان الاداء في امر الموقت يكون في الوقت بلغ مقابلة
وفي غير الموقت يكون الاداء في العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت وهو انواع كامل
وقاصر واداء يشبه القضاء حكما فالكامل هو الاداء المشروع بصفته كما امر به والقاصر بان يمكن
نقصان في صفته وذلك مثل الصلاة المكتوبة بالجماعة فهي اداء محض والاداء من المنفرد يكون
قاصرا للنقصان في صفة الاداء فانه مامور بالاداء بالجماعة ولهذا لا يكون الجهر بالقراءة عزيمة في حق
المنفرد في صلوات الليل لان ذلك من سنة الاداء المحض ومن اقتدى بالامام من اول الصلاة واداها
معه كان ذلك اداء محضا ولو اقتدى به في القعدة الاخيرة فقد ادرك الصلاة كان ذلك اداء قاصرا
لانه يؤديها في الوقت ولكنه منفرد فيما يؤدي لان الاقتداء بالامام فيما فرغ الامام من ادائه
لا يتحقق فكان منفردا في الاداء وان كان مقتديا في التحريمة لانه ادركها مع الامام ولهذا لا يصح اقتدا
الغير به وتلزمه القراءة ويسجد للسهو لو سهى لكونه منفردا واداء المنفرد قاصر ولهذا لا يجهر
بالقراءة ولو اقتدى بالامام في اول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام او سبقه الحدث فذهب
وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد يشبه اداؤه القضاء في الحكم لانه باعتبار بقاء الوقت
هو مؤد وباعتبار انه التزم اداء الصلاة مع الامام حين تحرم معه كان هو قاضيا لما
فاته بفراغ الامام ولهذا جعلناه في حكم المقتدي حتى لا تلزمه القراءة ولو سهى لا يلزمه سجود السهو
لان القضاء بصفة الاداء واجب كما هو واجب الاداء فان قيل هذا في العكس فصاحب
الشرع جعل المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعل المسبوق مؤديا
وجعل اللاحق قاضيا حكما قلنا قد بينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى مجازا
جائز وانما سمي المسبوق قاضيا لان المأتي به وعلم من اسقاط الواجب وسماه قاضيا باعتبار حال

الامام واليه اشار في قوله وما فاتكم ولكن انما نجعله مؤديا اداء قاصرا باعتبار حاله وعلى هذا
الاصل قلنا لو ان مسافرا اقتدى بمسافر ونام خلفه ثم استيقظ ونوى الاقامة وهو في موضع
الاقامة او سبقه الحدث فرجع الى المصر وتوضأ فان كان ذلك قبل فراغ الامام من صلاته صلى اربع
ركعات وان كان بعد فراغه صلى ركعتين لان حكم المقتدي يصلي اربع ركعات لانه بمنزلة القاضي في
الاتمام حكما ووجوب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء فلا يتغير الا بما يتغير به الاصل وقبل
فراغ الامام نية الاقامة ودخول موضع الاقامة مغير للفرض في حق الاصل وهو الامام فيكون
مغيرا في حق من هو تبع لذلك الاصل وبعد الفراغ نية الاقامة ودخول المصر غير مغير للفرض
في حق الاصل فكذلك لا يغير في حق من هو تبع لذلك الاصل لان حكم المقتدي ينعدم بمعنى القضاء
لخروجه بالكلام من حرمة المشاركة وهو مؤد لبقاء الوقت فيتغير فرضه بنية الاقامة
ولو كان مسبوقا فصلى اربعا على الوجهين لانه مؤد في اتمام صلاته اداء قاصرا سواء تكلم او لم يتكلم
فرغ الامام او لم يفرغ كانت نية الاقامة مغيرا للفرض لكونه مؤديا باعتبار بقاء الوقت
بلغ واما القضاء فنوعان مثل معقول كما بينا ومثل غير معقول كالفدية في حق الشيخ الفاني
مكان الصوم واحجاج الغير بماله عند فوات الاداء بنفسه بالعجز فان ذلك ثابت بالنص قال تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه وفي الحج حديث الخثعمية
حيث قالت يا رسول الله ان فريضة الله تعالى على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
يقبل منك فقالت نعم فقال الله تعالى احق ان يقبل منك لانا نعلم انه لا مماثلة بين الصوم وبين الفدية صورة
ولا معنى وكذلك لا مماثلة بين دفع المال الى من ينفق على نفسه في طريق الحج وبين مباشرة
اداء الحج وسقوط الواجب عن المامور باعتبار ذلك فاما اصل اداء الاعمال يكون من الحاج
دون المحجوج عنه فهو قضاء بمثل غير معقول وما لا يكون بهذه الصفة لا يتأتى تعدية الحكم فيه
الى الفروع فيقتصر على مورد النص ولهذا قلنا ان النقصان الذي يتمكن في الصلاة
بترك الاعتدال في الاركان لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل
مثل صورة ولا معنى ولذلك قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن له على اخر دراهم جياد

لان شرط القياس ان يكون الحكم في الاصل معقولا

ما دون ركوبها خمسة زيوفا لا يلزمه من اجرائه لانه ليس لصفة الجودة التي تحقق فيها الفوات مثل صورة
ولا معنى من حيث القيمة فانها لا تتقوم شرعا عند المقابلة بجنسها وقال محمد رحمه الله يلزمه اداء الفضل
احتياطا لان سقوط قيمة الجودة في حكم الربوا للحاجة الى جعل الاموال امثالا متساوية قطعا
ومعنى الربوا لا يتحقق فيما وجب علينا اداؤه لله تعالى بتسليم في صفة المالية حقيقة تقوم مقامه في حق الشرع جودة
في اداء الواجب به احتياطا وعلى هذا نقول في الجمار يسقط بمضي الوقت لانه ليس له مثل
معقول صورة ولا معنى فانه لم يشرع قربة للعبد في غير ذلك الوقت فان قيل كيف يستقيم
هذا وقد اوجبتم الدم باعتبار ترك الرمي قلنا ايجاب الدم عليه لا بطريق انه مثل للرمي
قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي وجبر نقصان النسك بالدم معلوم
بالنص قال الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فان قيل قد جعلتم الفدية مشروعة
مكان الصلاة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعدية الحكم الى الصلاة
بالرأي قلنا لا نعدي ذلك الحكم الى الصلاة بالرأي ولكن يحتمل ان يكون فيه معنى معقول
وان كنا لا نقف عليه والصلاة نظير الصوم في القوة او اهم منه ويحتمل انه ليس فيه معنى معقول
فان كنا لا نقف عليه لا يكون علينا العمل به فلاحتمال الوجه الاول نعدي به مكان الصلاة ولاحتمال
الوجه الثاني لا نقول الفداء يجزيه وان لم يكن به مامورا امرناه به لكل احتياطا لان التصدق بالطعام
لا يخلو عن معنى القربة وقال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها ولهذا لا نقول في الفدية عن
الصلاة انها جائزة قطعا ولكنا نرجو القبول من الله تعالى فضلا فاما في الزيادات
يجزيه ذلك ان شاء الله تعالى وكذلك في اداء الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه
ان شاء الله وعلى هذا الاصل حكم الاضحية فالتقرب باراقة الدم غير محصوص غير معقول
المعنى مخصوص ببعض الوقت لانه في الاصل غير مشروع قربة للعبد في غير ذلك الوقت فان قيل فعندكم
يجب التصدق بالقيمة بعد مضي ايام النحر وما ذاك الا باعتبار اقامة القيمة مقام ما يضحى به وقد
اثبتم ذلك بالرأي قلنا ليس كذلك ولكن يحتمل ان يكون المقصود بما هو الواجب في الوقت ايصال
منفعة اللحم الى الفقراء الا ان الشرع نص على اراقة الدم لما فيه من تطييب اللحم وجعله في معنى
الضيافة فان الناس اضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ويحتمل ان يكون المقصود

بلغ

اراقة الدم الذي هو نقصان للمالية عند محمد وتفويت المالية عند ابي يوسف بيان ذلك في الشاة
الموهوبة اذا ضحى بها الموهوب له فان للواهب ان يرجع فيها عند ابي يوسف وليس له ان يرجع فيها عند محمد
لانه نقصان محض الا ان الاحتمال ساقط الاعتبار في مقابلة النص ففي ايام النحر هو قادر على اداء
المنصوص بعينه فلا يصار الى الاحتمال باقامة القيمة مقامه وبعد مضي ايام النحر قد تحقق العجز
عن اداء المنصوص عليه فجاز اعتبار الاحتمال واحتمال الوجه الاول يلزمه التصدق
بالقيمة لان ذلك قربة مشروعة له في غير ايام النحر والمعنى فيه معقول والاخذ بالاحتياط في باب العبادات
اصل فباعتبار هذا الاحتمال الزمناه التصدق بالقيمة لا لتقوم ذلك مقام اراقة الدم وعلى
هذا الاصل قال ابو يوسف من ادرك الامام في الركوع في صلاة العيد لا ياتي بالتكبيرات
في الركوع لان محلها القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له في حالة الركوع ليقوم مقام ما عليه
بطريق القضاء فيتحقق الفوات فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله حال الركوع مشبه بحال
القيام لاستواء النصف الاسفل من الراكع وبه يفارق القائم القاعد وباعتبار هذا التشبيه
لا يتحقق الفوات وتكبيرة الركوع محسوبة من تكبيرات العيد وهو مؤدى في حالة الانتقال
فاذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد جعلناها عند الحاجة محلا لجميع التكبيرات
احتياطا وعلى هذا لو ترك قراءة الفاتحة والسورة في الاوليين قضاهما في الاخريين وجهر
لان محل اداء ركن القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة الا انه تعين القيام في الاوليين لذلك
بدليل موجب للعمل وهو خبر الواحد والقيام في الاخريين مثل القيام في الاوليين في كونه
ركن الصلاة ولهذه المشابهة لا يتحقق الفوات فيقضي القراءة في الاخريين ولو قرأ الفاتحة
في الاوليين ولم يقرأ السورة قضى السورة في الاخريين لاعتبار هذا الشبه ايضا فالقيام
في الاخريين غير محل القراءة لقراءة السورة اداء وهو محل لقراءة السورة قضاء بالمعنى
الذي بينا ولو قرأ السورة في الاوليين ولم يقرأ الفاتحة لم يقض الفاتحة في الاخريين
لان القيام في الاخريين محل للفاتحة اداء فلو قرأها على وجه القضاء كان مغيرا به ما هو مشروع
في صلاته مع وجود حقيقة الاداء وذلك ليس بمشروع ولانه قد تحقق فوات قراءة الفاتحة
بتركها في الاوليين لا الى خلف فلا بد من القول بسقوطها عنه اذ لا مثل لها صورة او معنى ليقام

تكبيرة الركوع محسوبة من تكبير مجود

بلغ

معانيهما وهذه الاقسام كلها تتحقق في حقوق العباد ايضا اما بيان الاداء المحض فهو في تسليم
عين المغصوب الى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه وتسليم عين المبيع الى المشتري على الوجه
الذي اقتضاه العقد ويتفرع عليه ما لو باع الغاصب المغصوب من المغصوب منه او وهبه له او كله
فانه يكون اداء العين المستحق بسببه ويلغو ما صرح به ولذلك لو ان المشتري شرى فاسدا باع
المبيع من البائع بعد القبض او وهبه وسلمه يكون اداء العين المستحق بسبب فساد البيع وعلى هذا
قلنا لو اطعم الغاصب المغصوب منه الطعام المغصوب او البسه الثوب المغصوب وهو لا
يعلم به فانه يكون ذلك اداء للعين المستحق بالغصب وسائر ذلك باتلاف العين فلا يبقى بعد ذلك
للمغصوب منه على قول الشافعي اي في ذلك احد قوليه لان الاداء المستحق مامور به شرعا والموجود
منه غرور فلا يجعل ذلك اداء للمامور ولكن يجعل اسعما لا منه للمغصوب منه في التناول
فكانه تناول بنفسه فيتقرر عليه الضمان وهذا ضعيف فان الغرور في اخباره انه طعامه واذا
الواجب وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه وهما عيران وبالقول انما جا الغرور والجهل الغصب
منه لا للقصار في تمكينه فلا اخرج به من ان يكون فعله اداء لما هو المستحق ولو اشترى عبدا
ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا فاشار الى المبيع فاعتقه المشتري وهو لا يعلم به
فانه يكون قابضا وان كان هو مغرورا لما اخبره البائع به ولكن قبضه بالاعتاق وجر البائع
وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فيبقى اعتاقه قبضا بما هو من الاداء التام بتسليم المسلم فيه وبدل
الصرف فان ذلك اداء المستحق بسببه حكما لجواز الاستبدال بعقد فيه شرعا قبل القبض فيجعل
كان المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره في الحقيقة لان العقد تناول الدين والمقبوض
عين واما الاداء القاصر فهو رد المغصوب مشغولا بالدين او الجناية بسبب كان منه
عند الغاصب ومعنى القصور فيه انه اداه لا على الوصف الذي استحق عليه اداؤه فلوجود اصل
الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب ولقصور في الصفة قلنا
اذا دفع الى ولي الجناية او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته كان الرد لم يوجد ولذلك
البائع اذا سلم المبيع وهو مباح الدم بجناية فانه سلمه على غير الوصف الذي هو مستحق
بالعقد فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الاداء وان قتل بالسبب الذي صار

كنز و بالحوالة لا تبقى

مسئلة خفية كتب خطها

بلغ مقابلة

مباح الدم رجع بجميع الثمن عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الاداء كان قاصرا فاذا التحق الفوات
بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كان الاداء لم يوجد وقال ابو يوسف ومحمد
الاداء قاصر لعيب في المحل فان حل الدم في المملوك عيب وقصور الاداء بسبب العيب يعتبر ما بقي
المحل فاما ما اذا فات بسبب عيب حدث عند المشتري لم ينتقض به اصل الاداء وقد تلف
ها هنا بفعل احدثه القاتل عند المشتري باختياره ولكن ابو حنيفة رحمه الله قال استحقاق هذا
القتل كان بالسبب الذي صار الاداء به قاصرا فيحال بالتلف على اصل السبب ومن الاداء القاصر
ايفاء بدل الصرف او راس مال السلم اذا كان زيوفا فانه قاصر باعتبار انه دون حقه في
الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد له ان يرد المقبوض في المجلس ويطالبه بالجياد ولو هلك
المقبوض في يده قبل ان يرده لم يرجع بشيء لان باعتبار الاصل كان فعله اداء فلم يفسخ ذلك
الفعل لانعدام معنى الاداء فيه وبعد هلاكه يتعذر فسخ الاداء في الهالك ولا يمكن ايجاب
مثله لان المقبوض ملك القابض فلا يكون مضمونا عليه له وصفة الجودة منفردة عن الاصل
ليس لها مثل لا صورة ولا معنى في اموال الربوا فسقط حقه وقال ابو يوسف استحسن ان يرد
مثل المقبوض حتى يقام ذلك مقام رد العين ويتحقق به اصل الاداء ويطالبه بالاداء المستحق
بسببه قال وهذا خلاف الزكوة فيما يقبضه الفقير هناك لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه
في الحكم كانه يقبضه كفاية له من الله تعالى لا من المعطي وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة
منفردة عن الاصل لانترى ان المقبوض وان كان قائما في يده لا يمكن من رده ومن الاداء الذي
هو بمنزلة القضاء حكما ان يتزوج امراة على عبد لغيره بعينه ثم يشتري ذلك العبد فيسلمه اليها
فان ذلك يكون اداء العين المستحق بسببه وهو التسمية في العقد ولهذا لا يكون لها ان تمتنع
من القبول وهذا لان كون المسمى مملوكا لغير الزوج لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق
بها على الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة اذا تعذر تسليم العين فبما ذلك لا لاستحقاق الاصل
عين اداؤه هذا اداء هو في معنى القضاء حكما فان بما اشتراه الزوج قبل ان يسلمه اليها
مملوك له حتى لو تصرف فيه بالاعتاق ينفذ تصرفه ولو اعتقته المراة قبل التسليم اليها
لم ينفذ عتقها ولو كان اداء هاهنا لم يعتق عليها بهذا التسليم من الزوج اذا ما لم تعتقه

لان حقه في الصفة من وجه عن وجه ... مستقلا عن الاصل ... الفقير

مثل ما استحق عليه من هذا الوجه تشبه القضاء ولو قضى القاضي لها بالقيمة قبل أن يملكه
الزوج ثم ملكه فسلمه إليها لم يكن ذلك إذا استحقا بالتسمية ولكن يكون مبادلة بالقيمة التي تقرر
حقها فيه حتى أنها إن لم ترض بذلك لا يكون للزوج أن يجبرها على القبول بخلاف ما قبل
القضاء لها بالقيمة وأما القضاء بمثل معقول فبيانه في ضمان المغصوب والمتلفات فإن الغاصب
يؤدي بالأمر عنده هو مثل لما كان مستحقا عليه بسبب الغصب وهو نوعان مثل صورة ومعنى كما في
المكيل والموزون ومثل معنى لا صورة والمقصود جبران حق المتلف عليه وفي المثل صورة
ومعنى هذا المقصود أتم منه في المثل معنى فلا يصار إلى المثل معنى لا صورة إلا عند الصورة
كما لا يصار إلى المثل إلا عند تعذر رد العين فلو أراد أداء القيمة مع وجود المثل في أيدي الناس كان
للمغصوب منه أن يمتنع من قبوله وإذا انقطع المثل من أيدي الناس فحينئذ يتحقق العجز عن الصورة في اعتبار
المثل في معنى المالية وسقط اعتبار المثل صورة لتحقق فواته ثم قال محمد تعتبر قيمته في آخر أوقات
وجوده لأن العجز يتحقق عند انقطاعه من أيدي الناس وقال أبو حنيفة رحمه الله تعتبر
وقت الخصومة لأن المثل باق في الذمة حكما وأداء المثل صورة موهوم بأن يصبر إلى أوانه فإنما
يتحقق العجز عند المطالبة وذلك وقت قضاء القاضي وقال أبو يوسف بالانقطاع يتحقق
الفوات وذلك غير موجب للضمان إنما الموجب أصل الغصب فتعتبر قيمته وقت الغصب وهذا لأن القيمة
خلف عن رد العين ولهذا كان قضاء والخلف إنما يكون واجبا بالسبب الذي به كان الأصل واجبا وفيما
ليس له مثل صورة تجب قيمته وقت الغصب ويكون ذلك قضاء بالمثل معنى لما تعذر اعتبار المثل صورة
حتى أن ~~فيما يتعذر اعتبار المثل صورة~~ حتى أن فيما يتعذر اعتبار المثل صورة ومعنى يتحقق الفوات
عن موجب بيانا سوى الإثم وذلك بأن يغصب وجه إنسان أو ولده فإن الأداء مستحق عليه وإن مات في يده
لم يضمن شيئا لتحقق الفوات بانعدام المثل صورة ومعنى وعلى هذا الأصل قلنا المنافع لا تضمن بالمال
بطريق العدوان المحض لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا ولا مماثلة بين العين والمنفعة
صورة ولا معنى لأن من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلا له ثم العين لا تضمن
بالمنفعة بطريق العدوان قط فعرفنا أنه لا مماثلة بينهما وكذلك المنفعة لا تضمن بالمنفعة فإن
الحجر المبنية على نمط واحد ويتواجران بأجرة واحدة لا يكون منفعة أحدهما مثل المنفعة

وقت اعتبار قيمة المغصوب

فيما يتعذر اعتبار المثل صورة ومعنى يتحقق الفوات

لا تضمن المنافع

الأخرى في ضمان العدوان مع وجود المشابهة بينهما صورة ومعنى في الظاهر فلأن لا تضمن المنفعة
بالعين ولا مشابهة بينهما صورة ولا معنى كان أولى وانتفاء المشابهة صورة لا يخفى وأما
معنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى وقتين والعين تبقى وبين ما يبقى وما لا يبقى تفاوت عظيم
في المعنى وبهذا تبين أنه لا مالية في المنفعة حقيقة لأن المالية لا تسبق الوجود وبعد
الوجود تثبت بالإحراز والتمول وذلك لا يتصور فيما لا يبقى وقتين وبهذا تبين أن ضمان الإتلاف
والغصب لا يتحقق في المنفعة فإن المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل هو غصب أو إتلاف
وكما توجد يتلاشى وفي حال بقائه لا يتصور فيه الغصب والإتلاف إلا أن الشرع في حكم العقد
جعل المعدوم حقيقة من المنفعة كالموجود وأقام العين المنتفع به مقام المنفعة للحاجة
إلى ذلك وهذه الحاجة إنما تتحقق في العقد فبقي هذا الحكم فيما يبتنى على العقد من الضمان
جائزا كان أو فاسدا لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا بنفسه ليعرف حكمه من عينه فلا بد من أن
يرد حكمه إلى الجائز ضمان العقد فاسدا كان أو جائزا مبني على التراضي أعني التساوي نصا
والتراضي يتحقق مع انعدام المماثلة فلهذا كانت مضمونة بالعقد فاسدا كان أو جائزا ووجوب
الضمان يلزمه للخروج عنه بالأداء فيكون ذلك بحسب الإمكان ثم يصح أن يقوم الأعراض بالأعيان
والعين يقوم بنفسه ولا مماثلة بين ما يقوم بنفسه وبين ما يقوم بغيره بل ما يقوم بنفسه
أزيد في المعنى لا محالة ولكن هذه الزيادة تسقط اعتبارها في ضمان العقد لوجود التراضي
فاسدا كان العقد أو جائزا ولا وجه لإسقاط اعتبار هذه الزيادة في ضمان العدوان لأن
بظلم الغاصب لا تسقط حرمة ماله فلو أوجبنا عليه هذه الزيادة أهدرناها في حقه ولو لم
نوجب الضمان على الغاصب في ماله لم نهدر حق المغصوب منه بل يتأخر إلى الآخرة وضرر التأخير
دون ضرر الإهدار وإذا لزمنا إهدار الزيادة كان ذلك مضافا إلينا وإذا لم نوجب الضمان
لتعذر إيجاب المثل صورة ومعنى لا يكون سقوط حق المغصوب منه في أحكام الدنيا مضافا
إلينا بمنزلة من ضرب إنسانا ضربا لا أثر له أو شتمه شتيمة لا يعاقب له في أحكام الدنيا
وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة إذا قطع يد إنسان عمدا ثم قتله عمدا قبل البرء يتخير
الولي لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل معنى

ضرر التأخير دون ضرر الإهدار

قال الراي الى الولي في ذلك وقال ابو يوسف ومحمد القتل بعد القطع قبل البرء كحصول موجب
الفعل الاول فالقتل من الولي يكون مثله كاملا فلا يصار الى القطع وقال ابو حنيفة هذا اعتبار
[على سبيل السراية]
المعنى اما من حيث الصورة المثل للاول هو القطع ثم القتل والقتل بعد القطع تارة يكون
محققا لموجب الفعل الاول وتارة يكون ماحيا اثر الفعل الاول حتى اذا كان القاتل غير
القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة فلا يسقط اعتبار المماثلة صورة
بهذا المعنى فاما القضاء بمثل غير معقول فهو ضمان المحترم المتقوم الذي ليس بمال
بما هو مال نحو ضمان النفس والاطراف في المال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص غير
معقول فيه المعنى انه لا مماثلة بين الادمي والمال صورة ومعنى فالادمي مالك للمال والمال
مخلوق لاقامة مصالح الادمي به ثم المشروع اوجب الدية في القتل خطاء فما عقل من ذلك
الا معنى المنة على القاتل بسلامة نفسه له لعذر الخطاء ومعنى المنة على المقتول
بصيانة دمه عن الهدر وايجاب مال يقضي به حوائجه او حوائج ورثته الذين يخلفونه ولهذا
لا يوجب مع امكان ايجاب المثل بصفته وهو القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى فالمعنى
المطلوب هو الجبر وفي القصاص جبر لا في المال فاذا لم يكن هذه الحالة في معنى المنصوص (اي من القصاص)
عليه من كل وجه تعذر الحاقها به وايجاب المال وعلى هذا الاصل لو قتل من عليه القصاص
انسان اخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا لان ملك القصاص الثابت له ليس بمال فلا يكون المال
مثلا له لا صورة ولا معنى وكذلك لو قتل زوجة انسان لا يضمن للزوج شيئا باعتبار ما
فوت عليه من ملك النكاح لان ذلك ليس بمال فلا يكون المال مثلا له صورة ومعنى وهذا لان ملك
النكاح مشروع للسكن والنسل والمال بذلة لاقامة المصالح فلا يكون بينهما مماثلة وان الحق (تدبر)
انعدام المثل بحق الفوات وعلى هذا الاصل قلنا شهود العفو عن القصاص اذا رجعوا
لم يضمنوا شيئا وكذلك المكره للولي على العفو بغير حق لا يضمن شيئا لانه اتلف عليه ما ليس
بمال متقوم ولا وجه لايجاب الضمان ههنا صيانة لملكه في القصاص فالعفو منه مندوب
اليه شرعا واهدار مثله لا يقبح وكذلك قلنا شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم
يضمنوا للزوج شيئا والمكره على الطلاق بعد الدخول كذلك والمرأة اذا ارتدت

لا يضمن للزوج شيئا ولو جامعها ابن الزوج [غيرهم] لا يضمن للزوج شيئا لانه اتلف عليه ملك النكاح وذلك
ليس بمال متقوم فلا يكون المال مثلا له صورة ولا معنى والصيانة هنا للمحل المملوك
لا للملك الوارد عليه الا ترى ان ازالة هذا الملك بالطلاق صحيح من غير شهود وولي
وعوض ولهذا قلنا ان البضع لا يتقوم عند الخروج من ملك الزوج وانما يتقوم عند
الدخول في ملكه لانه يعني الخطر للمحل ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بايجاب الملك
فيكون متقوما لاظهار خطره فاما وقت الخروج فهو وقت الاطلاق للمحل وازالة الاستيلاء
عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه ولا يدخل على ما قلنا شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا
فانهم يضمنون نصف الصداق للزوج لانهم لا يضمنون شيئا مما اتلفوا وهو البضع
وقيمته مهر المثل وانما يضمنون شيئا منه ولكن بسقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول
يكون مسقطا للمطالبة بالعوض المسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف الى الزوج فهما بالاضافة [اي الزوج المرأة]
الى الزوج بشهادتهما على الطلاق قد الزماه نصف الصداق حتما او كانا فوتا عليه يده [اي المرأة الزوج]
في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصب في حقه ومن القضاء الذي هو
في حكم الاداء ما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه فاتاها بالقيمة اجبرت على القبول
وكان ذلك قضاء بالمثل المسمى من عنده هو في معنى الاداء لان العبد المطلق معلوم الجنس
مجهول الوصف فباعتبار كونه معلوم الجنس يكون اداء للمسمى بتسليم العبد ولهذا لو اتاها
به اجبرت على القبول ومن حيث انه مجهول الوصف تعذر عليها المطالبة بعين المسمى فيكون القيمة
قضاء هو في حكم الاداء فتجبر على قبولها بخلاف العبد اذا كان بعينه او المكيل والموزون
اذا كان موصوفا او معينا لان المسمى معلوم بعينه وصفته فيكون القيمة بمقابلته قضاء ليس
في معنى الاداء فلا تجبر على القبول اذا اتاها به الا عند العجز عن تسليم ما هو المستحق
كما في ضمان الغصب على ما قررنا **فصل** في بيان مقتضى الامر في (بلغ)
صفة الحسن للمأمور به قال رضي الله عنه اعلم ان مقتضى مطلق الامر كون
المأمور به حسنا شرعا وهذا الوصف غير ثابت للمأمور به لغة فانه احد تصاريف
الكلام فيستعمل في القبيح والحسن جميعا لغة كسائر التصرفات ولا نقول انه

ثابت عقلا كما زعم بعض مشايخنا رحمهم الله لان الفعل بنفسه عندهم حسن عندنا وبيان كونه مامورا
شرعا ان الله تعالى لا يامر بالفحشاء كما نص عليه في محكم تنزيله والامر طلب ايجاد المامور بالمبالغة
الحكمة ولهذا كان مطلقه موجبا شرعا والنهي واجب الاعدام شرعا فما هو واجب الايجاد
شرعا يعرف بصفة الحسن فيه شرعا ثم هو في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى
في غيره والنوع الاول قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال وحسن لعينه قد يحتمل السقوط
في بعض الاحوال والقسم الثاني نوعان ايضا حسن لمعنى في غيره وذلك مقصود بنفسه كالصلاة
لا يحصل به ما لاجله كان حسنا وحسن لمعنى في غيره كالجهاد يتحقق بوجوده ما لاجله كان
حسنا فاما النوع الاول من القسم الاول فهو الايمان بالله تعالى وصفاته فانه مامور به
قال الله تعالى امنوا بالله ورسوله وهو حسن لعينه وركنه التصديق بالقلب والاقرار
باللسان فالتصديق لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بغيره فهو كفر منه على اي وجه بدله والاقرار
حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال حتى انه اذا بدله بغيره لعذر الاكراه لم يكن ذلك
كفرا منه اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس بمعدن التصديق ولكن يعبر اللسان
عما في قلبه فيكون دليل التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يكون متمكنا من اظهاره
كان كافرا واذا زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يصر كافرا لان سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر
على بقاء التصديق بالقلب وان الحامل له على هذا التبديل حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه
لا تبدل الاعتقاد فاما في وقت التمكن تبديله دليل تبديل الاعتقاد فكان ركن الايمان
وجودا وعدما وان كان دون التصديق بالقلب لاحتماله السقوط في بعض الاحوال
ومن هذا النوع الصلاة فانها حسنة لانها تعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وهي
تحتمل السقوط في بعض الاحوال فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار ولكنها ليست
بركن الايمان في جميع الاحوال فالاقرار دليل التصديق وجودا وعدما والصلاة
لا تكون دليل التصديق وجودا وعدما وقد تدل على ذلك اذا اتى بها على هيئة مخصوصة
ولهذا قلنا اذا صلى الكافر بجماعة المسلمين يحكم باسلامه ومما يشبه هذا النوع معنى الزكاة
والصوم والحج فالزكاة حسنة بما فيها من ايصال الكفاية الى الفقير المحتاج بامر الله تعالى

الكافر اذا صلى بجماعة المسلمين يحكم باسلامه

والصوم حسن لما فيه من قهر النفس الامارة بالسوء مع شهوتها بامر الله تعالى والحج حسن
لمعنى شرف البقعة بامر الله تعالى فان هذه الوسائط لا تخرجها من ان تكون حسنة لعينها لحاجة
العبيد كان بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه وكون النفس امارة بالسوء
بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية بنفسها وشرف البقعة بجعل الله تعالى
اياه شرفا فعرفنا انها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادات محضة
وشرطنا للوجوب فيها الاهلية الكاملة وحكم هذا القسم واحد وهو انه اذا وجب بالامر
لا يسقط الا بالاداء او باسقاط من الامر فيما يحتمل السقوط وبيان القسم الثاني في السعي
الى الجمعة فانه حسن لمعنى في غيره وهو انه يتوصل به الى اداء الجمعة وذلك المعنى مقصود بنفسه
لا يحصل بمجرد وجود المامور به من السعي وحكمه انه يسقط بالاداء اذا حصل المقصود
به ولا يسقط اذا لم يحصل المقصود به حتى اذا حمله انسان الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء
الجمعة ثم خلى عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها
الى الجامع حتى صلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن باعدامه نقصان فيما هو المقصود
واذا سقطت عنه الجمعة لمرض او سفر سقط السعي ومن هذا النوع الوضوء فانه حسن لمعنى في غيره
وهو التمكن من اداء الصلاة وما هو المقصود لا يصير موجودا بنفسه ولهذا جوزنا الوضوء
والاغتسال بغير النية وممن ليس باهل العبادة اداء وهو الكافر ولا يسقط معنى القربة
في الوضوء حتى اذا قصد به القربة وهو من اهل ان يتوضأ وهو متوضئ كان مثابا على ذلك
وكذلك اذا توضأ وهو محدث على قصد القربة فانه يطهر والتطهير حسن شرعا
كتطهير المكان والثياب قال تعالى ان طهرا بيتي وقال وثيابك فطهر الا ان ما هو شرط
اداء الصلاة يتحقق بدون هذا الوصف لان شرط اداء الصلاة ان يقوم اليها طاهرا
عن الحدث وبدون هذا الوصف يزول الحدث وهو معنى قولنا انه يتمكن من اداء الصلاة
بالوضوء وان لم ينو ولكنه لا يكون مثابا عليه ثم حكمه حكم السعي كما بينا الا ان مع انعدام
السعي يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء لا يجوز اداء الصلاة من المحدث لان من شرط
الجواز الطهارة عن الحدث وبيان النوع الاخر في الصلاة على الميت وقتال المشركين

تطهير المكان والثياب حسن شرعا

وإقامة الحدود والصلاة على الميت حسنة لإسلام الميت وذلك معنى في غير الصلاة مضاف إلى
كسبه واختياره كان من العبد قبل موته وبدون هذا الوصف يكون قبيحاً منهياً عنه بعين الصلاة على
الكفار والمنافقين قال تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبداً وكذلك القتال مع المشركين
حسن لمعنى في غيره وهو كفر الكافر أو قصده إلى محاربة المسلمين وذلك مضاف إلى اختياره
وكذلك القتال مع أهل البغي حسن لدفع فتنتهم ومحاربتهم عن أهل العدل وإقامة الحدود
حسن لمعنى الزجر عن المعاصي وتلك المعاصي تضاف إلى كسب واختيار من يقام عليه ولكن لا يتم
إلا بحصول ما كان حسناً وحكم هذا النوع أنه يسقط بعد الوجوب بالأداء وبانعدام المعنى
الذي لأجله كان حسناً حتى إذا تحقق الانزجار عن ارتكاب المعاصي أو تصور إسلام الخلق عن آخرهم
لا يبقى فرضيته إلا أنه خلاف الخبر لأنه لا يتحقق انعدام هذا المعنى في الظاهر وكذلك
الصلاة على الميت يسقط بعارض مضاف إلى اختياره من بغي أو غيره وإذا أقام به الولي مع
بعض الناس سقط عن الباقين وكذلك القتال إذا قام به البعض سقط عن الباقين لحصول
المقصود وإذا تحقق صفة الحسن للمأمور به قلنا قد ذهب بعض مشايخنا رحمهم الله إلى أن
عند إطلاق الأمر يثبت النوع الثاني من الحسن ولا يثبت النوع الأول إلا بدليل يقترن به لأن ثبوت
هذه الصفة بطريق الاقتضاء وإنما يثبت بهذا الطريق الأدنى على ما نبينه في باب الاقتضاء
والأدنى هو الحسن لمعنى في غيره لا لعينه قال رضي الله عنه والأصح عندي أن مطلق الأمر يثبت
حسن المأمور به لعينه شرعاً فإن الأمر لطلب الإيجاد ومطلقه يقتضي أقوى أنواع الطلب
وهو الكامل منه فيقتضي أعلى صفات الحسن لأنه استعباد فإن قوله أقيموا الصلاة وقوله
اعبدوا ربكم في المعنى سواء والعبادة لله تعالى حسنة لعينها ولأن ما يكون حسناً لمعنى في غيره
فهذه الصفة له شبه المجاز لأنه ثابت من وجه دون وجه وما يكون حسناً لعينه فهذه
الصفة له حقيقة وبالمطلق يثبت الحقيقة دون المجاز وإذا ثبت هذا قلنا اتفق
الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به لما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور
به حقيقة وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب
والجواز يكون من أسباب الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً وعلى قول بعض المتكلمين

الأصح أن مطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه

الوجوب يستلزم الجواز

مطلق الأمر لا يثبت جواز الأداء حتى يقترن به دليل واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق
الوقت أنه على طهارة فإنه مأمور بأداء الصلاة شرعاً ولا يكون جائزاً إذا أداها على هذه
الصفة ومن أفسد حجه فهو مأمور بالأداء شرعاً ولا يكون المؤدى جائزاً إذا أداه وهذا
وهم منهم فإن عندنا من كان عنده أنه على طهارة فصلى جازت صلاته نص عليه في كتاب
التحري فيما إذا توضأ بماء نجس فصلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاد فإن قيل فإذا جازت
صلاته كيف يلزمه الإعادة والأمر لا يقتضي التكرار قلنا المؤدى جائز حتى لو مات قبل أن يعلم
لقي الله تعالى ولا شيء عليه فأما إذا علم فقد تبدل حاله ووجوب الأداء بعد تبدل الحال لا يكون تكراراً
وتحقيقه أن الأمر يتوجه بحسب الوسع قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها فإذا كان عنده أنه
على الطهارة يثبت الأمر في حقه على حسب ما يليق بحاله ومن ضرورته الجواز على تلك الحالة وإذا تبدل
حاله بالعلم يثبت الأمر بالأداء كما يليق بحاله ولكن لما كان له طريق يتوصل به إلى هذه الحالة إذا تحرز
وأحسن النظر لم يسقط الواجب في هذه الحالة بالأداء الأول وإن كان معذوراً فيه لدفع الحرج عنه
والحج يخرج على ما قلنا فالثابت بالأمر وجوب أداء الأعمال بصفة الصحة وأما بعد الإفساد فالثابت وجوب
التحلل عن الإحرام بطريقه وهذا أمر آخر سوى الأول والمأمور به في هذا الأمر مجزئ فإن التحلل
بأداء الأعمال بعد الإفساد جائز شرعاً ويحكى عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه يقول صفة الجواز
وإن كان يثبت بمطلق الأمر شرعاً فقد يتناول الأمر ما هو مكروه شرعاً واستدل على ذلك بأداء
عصر يومه بعد تغير الشمس فإنه جائز مأمور به شرعاً وهو مكروه أيضاً وكذلك قوله وليطوفوا
بالبيت العتيق يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج وذلك جائز مأمور به شرعاً
ويكون مكروهاً قال رضي الله عنه والأصح عندي أن مطلق الأمر كما يثبت صفة الجواز والحسن
شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة لأن الأمر استعباد ولا كراهة في عبادة العبد لربه وانتفاء
الكراهة يثبت بالإذن شرعاً ومعلوم أن الإذن دون الأمر في طلب إيجاد المأمور به فلأن يثبت
انتفاء الكراهة بالأمر أولى فأما الصلاة بعد تغير الشمس فالكراهة ليست للصلاة ولكن
للتشبه بمن يعبد الشمس والمأمور به هو الصلاة وكذلك في الطواف الكراهة ليست في
الطواف الذي هو تعظيم البيت بل للوصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس

ما ثبت بالأمر وجوب الأداء

الأمر يتناول المكروه

الأصح

مطلب



من الطوارئ ثم تكلم مشايخنا رحمهم الله فيما إذا انعدم صفة الوجوب للمأمور به بعد قيام الدليل
هل تبقى صفة الجواز أم لا فالعراقيون من مشايخنا يقولون هو على الخلاف عندنا لا يبقى وعلى قول الشافعي
يبقى ويبنون هذا الخلاف في قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر ثم ليأت الذي
هو خير فإن صيغة الأمر بهذه الصفة توجب التكفير سابقا على الحنث وقد انعدم هذا الوجوب
بدليل الإجماع فيبقى الجواز عنده ولم يبق عندنا وحجته في ذلك أن من ضرورة وجوب الأداء
جواز الأداء والثابت بضرورة النص كالمنصوص وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز
فيبقى حكم الجواز بعد ما انتفى الوجوب بالدليل واستدل عليه بصوم عاشوراء فإنه انتسخ
وجوب الأداء فيه ولم ينتسخ جواز الأداء ولكنا نقول بأن موجب الأمر أداء هو مستحق على وجه
لا يتخير العبد بين الإقدام عليه وبين تركه شرعا والجواز فيما يكون العبد مخيرا فيه وبينهما مغايرة
على سبيل المنافاة فإذا قام الدليل على انتساخ موجب الأمر لا يجوز إبقاء غير موجب الأمر
مضافا إلى الأمر قال رضي الله عنه والأصح عندي أن بانتفاء حكم الوجوب لقيام الدليل
نسخ الأمر ويخرج من أن يكون أمرا شرعا والمصير إلى بيان موجبه ابتداء أو بقاء في حال ما يكون
أمرا شرعا فأما بعد خروجه من أن يكون أمرا شرعا فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف وبعد ما
انتسخ الأمر بصوم عاشوراء لا نقول جواز الصوم في ذلك اليوم موجب ذلك الأمر بل هو موجب
كون الصوم مشروعا قربة للعبد في سائر الأيام وقد كان ذلك ثابتا قبل الحال الصوم فيه بالأمر
شرعا فبقي على ما كان حتى إذا انتفى الأمر بقي حكم الجواز عندنا ولهذا قلنا الصحيح المقيم إذا صلى
الظهر في بيته يوم الجمعة جازت صلاته والواجب عليه في المصر أداء الجمعة بعد ما شرعت
الجمعة ولكن بقي أصل الأمر بأداء الظهر ولهذا يلزمه بعد مضي الوقت قضاء الظهر
ولو شهد الجمعة بعد الظهر كان مؤديا فرض الوقت فتبين أن الواجب أداء الجمعة دون
أداء الظهر إذ الواجب إسقاط فرض الوقت بأداء الجمعة فلذلك ينتقض الظهر المؤدى
بأداء الجمعة ولهذا سوينا في ذلك بين المعذور وغير المعذور وإن جوزنا ترك أداء الجمعة
للمعذور رخصة فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة **فصل** في بيان صفة
الحسن لما هو شرط أداء اللازم بالأمر قال رضي الله عنه اعلم بأن من شرط وجوب أداء

فيبنون

الأصح

لا نشتغل بهذا التكلف

المأمور به القدرة التي بها يتمكن المأمور من الأداء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها
ولأن الواجب أداء ما هو عبادة وذلك عبارة عن فعل يكتسبه العبد عن اختيار ليكون معظما فيه
ربه فينال الثواب وذلك لا يتحقق بدون هذه القدرة غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر
لصحة الأمر لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر بحال وإنما يتأدى بالموجود منها
عند الأداء وذلك غير موجود سابقا على الأداء فإن الاستطاعة لا تسبق الفعل وانعدامها
عند الأمر لا يمنع صحة الأمر ولا يخرجه من أن يكون حسنا بمنزلة انعدام المأمور فإن النبي عليه السلام
كان رسولا إلى الناس كافة قال تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقال نذيرا للبشر ولا شك
أنه أمر جميع من أرسل إليهم بالشرائع ثم صح الأمر في حق الذين وجدوا بعده ولزمهم الأداء بشرط
أن يبلغهم فيتمكنوا من الأداء قال تعالى لأنذركم به ومن بلغ فكما جاز الأمر قبل وجود المأمور
حسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الأداء ولكن يشترط التمكن عند الأداء ألا ترى أن
التصريح بهذا الشرط لا يعدم صفة الحسن في الأمر فإن المريض يؤمر بقتال المشركين إذا برأ فيكون
ذلك حسنا قال تعالى فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة وهذا الشرط نوعان مطلق وكامل
فالمطلق أدنى ما يتمكن به من أداء المأمور ماليا كان أو بدنيا لأن هذا شرط وجوب الأداء في كل أمر
فضلا من الله ورحمة خصوصا في هذه الأمة فقد رفع الله تعالى عنهم الحرج ووضع عنهم
الإصر وفي لزوم الأداء بدون هذه القدرة من الحرج والثقل ما لا يخفى وعلى هذا وجوب
الطهارة بالماء فإنه لا يثبت في حال عدم الماء لانعدام هذه القدرة وكذلك في حال العجز
عن الاستعمال لا كرهي بأن يخاف زيادة المرض أو العطش أو يلحقه نوع حرج في ماله بأن لا يباع
منه بمثله وكذلك أداء الصلاة لا يجب دون هذه القدرة ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما
يتمكن منه قائما أو قاعدا أو بالإيماء وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد
والراحلة لأن التمكن من السفر الذي يتوصل به إلى الأداء لا يكون إلا به وكذلك وجوب أداء الصدقة
المالية لا يكون إلا بهذا الشرط فإنه لا يتمكن من الأداء [illegible] المال ولهذا لا يعتبر
التمكن منه بمال غيره وإن أذن له في ذلك في وجوب الأداء بخلاف الطهارة وصفة العبادة هنالك
غير مقصودة وهنا مقصودة ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر هنا قال عليه السلام
لا

المعدوم [illegible]
حضار الوجودي

وفي نسخة [illegible]

لا صدقة الا عن ظهر غنى وبدون ملك المال لا تثبت صفة الغنى ولهذا قال زفر والشافعي اذا اسلم الكافر
او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض في آخر الوقت بحيث لا يتمكنون من اداء الفرض فيما بقي من
الوقت لا يلزمهم الاداء لانعدام الشرط وهو التمكن ولكن علماؤنا رحمهم الله قالوا يلزمهم اداء
الصلاة استحسانا لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء وهذا التوهم موجود هنا لجواز
ان يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيتسع للاداء كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلام
فيثبت وجوب الاداء ثم بالعجز عن الاداء في الظاهر ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو
القضاء بمنزلة الحلف على مس السماء ينعقد موجبا للبر لتوهم الكون ثم فيما حلف عليه بالعجز
الظاهر ينتقل الواجب في الحال الى ما هو خلف عنه وهو الكفارة وكذلك الحدث في اوقات الصلاة
ممن كان عادما للماء يكون موجبا للطهارة بالماء لتوهم القدرة عليها ثم يتحول الى التراب باعتبار
العجز الظاهر وفي الحائض اذا انقطع دمها في فصل الحائض يشترط حقيقة الطهر في جزء من الوقت بان يكون ايامها
عشرا او الحكم بالطهر بدليل شرعي بان يكون ايامها دون العشر فينقطع الدم والباقي من
الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل فيه وتحرم للصلاة وهذا لان في اوامر العباد صفة
الحسن ولزوم الاداء يثبت بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني ماء غدا يكون امرا
صحيحا موجبا للاداء ولا يتعين المحال بانه يقدر على ذلك في غد لجواز ان يموت قبله او يظهر
عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء وكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر
ثم هذا الشرط مختص بالاداء دون القضاء فانه شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب
واحد فلا يشترط بقاء هذا التمكن لبقاء الواجب ولكن ان كان الفوات بمضي الوقت لا عن تقصير منه بقي
الاداء واجبا عليه ان يأتي بالخلف وهو القضاء وان كان عن تقصير منه فهو متعد في ذلك
ولمعنى التعدي يجعل الشرط كالقائم حكما ولهذا قلنا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة
الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك لان التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب الاداء فيبقى
الواجب بعد انعدام هذا الشرط واما الكامل منه فالقدرة الميسرة للاداء وهي زائدة
على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق ما بينهما انه لا تتغير بالاولى صفة الواجب

شرط وجوب الاداء كون القدرة متوهمة لا المحققة

كامل مطلق

الواجب ح

فكان شرط الوجوب فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب والثانية تغير صفة الواجب فتجعلها سمحا سهلا
لينا ولهذا يشترط دوامها لبقاء الواجب لانه متى وجب الاداء بصفة اليسر للاداء واذا انتفت
الصفة ولا يكون الاداء بهذه الصفة بعد انعدام القدرة الميسرة للاداء وبيان هذا ان الزكاة
تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان الشرع انما اوجب الاداء بصفة اليسر ولهذا اختص بالمال
النامي وما اوجب الاداء الا بعد مضي حول ليتحقق النماء فيكون المؤدى جزءا من الفضل فلهذا امر بكثير
وذلك غاية في اليسر واما اصل التمكن من الاداء ثبت بكمال النصاب فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن
المؤدى بصفة التيسير بل يكون بصفة الغرم فلا يكون الباقي ذلك الذي وجب ولا وجه لايجاب غير الذي
يتجدد ولهذا لو استهلك المال بقي عليه وجوب الاداء لانه لما صار النصاب مشغولا بحق المستحق للزكاة
فالاستهلاك تعد منه على محل الحق بالتفويت وذلك سبب موجب للغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه
مولاه وهو لا يعلم بجنايته يصير غارما للقيمة وان صادف فعله ملكه باعتبار هذا المعنى فلوجود
سبب آخر امكن ايجاب الاداء بالصفة التي بها وجب ابتداء ولا يدخل على هذا ما اذا هلك بعض
النصاب فان الواجب يبقى بقدر ما بقي منه وان كان كمال النصاب شرط الوجوب في الابتداء لان اشتراط
كمال النصاب ليس لاجل التيسير فان صفة الواجب في اداء درهم من اربعين واداء خمسة من مائتين في معنى اليسر
سواء اذ كل واحد منهما اداء ربع العشر ولكن شرط كمال النصاب ليثبت به صفة الغنى فيمن يجب عليه فالمطلوب
بالاداء اغناء المحتاج وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغني كما يتحقق التمليك من المالك واحوال الناس
تختلف في صفة الغنى بالمال فجعل الشرع لذلك حدا وهو ملك النصاب فتبين ان هذا الغنى شرط وجوب
الاداء بمنزلة اصل التمكن الذي هو شرط وجوب الاداء من غير ان يكون مغيرا صفة الواجب فلهذا لا
يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفة لبقاء صفة التيسير
وعلى هذا قلنا يسقط العشر بهلاك الخارج قبل الاداء لان القدرة الميسرة شرط الاداء فيه
فان العشر مؤنة الارض النامية ولا نماء الا بعد حصول الخارج فاما اذا هلك فيبقى من الثمار فيكون الاداء
بصفة اليسر وذلك لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذلك الخراج لا يبقى اذا اصطلم الزرع آفة لان
وجوب الاداء باعتبار القدرة الميسرة ولهذا يتقدر الواجب بحسب الريع حتى اذا قل الخارج
لا يؤخذ من الخراج اكثر من نصف الخارج الا ان عند التمكن من الزراعة اذا لم يفعل جعلت القدرة

الميسرة كالموجود حكماً فيصير كأن منه في الزراعة ولذلك لو حدثتها إذا اصطلم الزرع آفة فلم يبق
الخراج كان عدماً وعلى هذا قلنا لا يسقط العشر بموت من عليه مع بقاء الخارج لأن القدرة الميسرة للأداء
المالي بالمال تكون وهو باقٍ بعد موته فيجعل هو كالحي حكماً باعتبار خلفه ويكون أداء الواجب بالصفة
التي ثبت الوجوب ابتداءً وكذلك الزكاة لا يسقط بموته في أحكام الآخرة ولهذا لو مرّ بالإيصاء
به يؤدي من ثلث ماله بعد موته إذا أوصى لبقاء القدرة الميسرة وباعتبار حصوله حكماً
وبقاء المحل الذي هو خالص حقه وهو الملك فيكون الأداء منه بصفة العبادة لأنه إذا لم يوص
لا يبقى في أحكام الدنيا بعد موته لأن الواجب أداء العبادة وباعتبار الخلافة التي تثبت بعد موته
لا يمكن تحقيق هذا الوصف لأن ذلك يثبت من غير اختيار منه وفي الغير معنى العبادة لما لم يكن مقصوداً
في بعد موته وإن لم يوص به وكذلك الخراج إذا حصل الخارج ثم ما يتمكن أداؤه وعلى هذا قلنا
الحانث في يمينه إذا عجز عن التكفير بالمال يجوز له أن يكفر بالصوم لأن وجوب الكفارة باعتبار القدرة
الميسرة ألا ترى أنه ثبت التخيير من عامة أنواع التكفير بالمال والواجب أحد الأنواع عند أهل
الفقه خلافاً لما يقوله بعض المتكلمين إن الكل واجب لاستواء الكل في صيغة الأمر والتخيير
لإسقاط الواجب بفعل منها ويجعلون الأمر قياس النهي فإن مثل هذا التخيير في النهي لا
يخرج كلمة النهي من أن يكون ... ولا جميع ما يتناوله الصيغة فكذلك الأمر ولكنا نقول
في النهي يتحقق وجوب الانتهاء في الكل مع ذكر حرف أو لأن ذلك موضع النفي وحرف أو في موضع النفي يوجب
التعميم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً فأما في باب الكفارة ذكر حرف أو في موضع الإثبات
فأما بعد الإخبار أحد الأنواع ألا ترى أنه لو كفر بالأنواع كلها لم يكن مؤدياً للواجب في جميعها
ويستحيل أن يكون واجباً قبل الأداء ثم إذا أدى يكون المؤدى نفلاً لا واجباً وبيان الواجب نوع واحد
وهذا النوع منصوص عليه فلا يكون مخلفاً عن غيره ولو كان الكل واجباً لما سقط الواجب في
البعض بأدائه أو أداء ما هو خلف عنه فعرفنا أن الواجب أحد الأنواع والتخيير ليكون الأداء
بصفة اليسر ولهذا تحول إلى الصوم عند العجز عن الأداء بالمال والمعتبر فيه العجز بحال الحنث
العجز الحاصل مستدام في العمر فإنه قوله فصيام ثلاثة أيام ما يدل على أنه يعتبر العجز في الحال إذ لو
اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز وكذلك في التكفير بالإطعام

في الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم ولهذا لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز
فثبت بهذا كله أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للأداء وبعد هلاك المال لا يبقى ذلك ولو بقي
التكفير بالمال عيناً يجوز له التكفير بالصوم ولا تفصيل هنا بين أن يهلك المال بصنعه أو
بغير صنعه لأن الواجب لا يتصل بمال بعينه قبل الأداء ولا يجعل المال مشغولاً به فلا يكون الاستهلاك
تعدياً على محل مشغول بحق المستحق ولهذا لا يسقط بهلاك المال حتى إذا أيسر بالأجر لزمه
التكفير بالمال لأن القدرة الميسرة تستطيل المال والحصر بالأول وما يكتسبه المال المستفاد فيه
والمال الذي عنده سواء ولهذا لا يعتبر فيه كون المال نامياً ولا يعتبر صفة الغنى فيمن يجب عليه لأن الواجب ليس
بما المال وأما الشرط والقدرة الميسرة للأداء على وجه ينال الثواب بالأداء فيكون ذلك بما ثبت المال
لحمه ما ركا المحظور وفي هذا يستوي المال النامي وغير النامي وخرج على ما بينا إذا هلك المال
بعد وجوب الحج فإن كان مالكاً للزاد والراحلة ووجوب العاقلة من بلده فإنه لا يسقط عنه
الحج لأن الشرط هنا لا في التمكين دون التيسير فإن التيسير في الحج يكون بالخدم والمراكب والأعوان
وذلك ليس بشرط وإن التمكين شرط وجوب الأداء فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب وكذلك لو
هلك المال بعد وجوب صدقة الفطر أو هلك من وجب عليه بعد وجوب الأداء فإنه لا يسقط
الواجب لأن شرط الوجوب هنا لأن التمكين وصفة الغنى فيمن يجب عليه الأداء دون التيسير ولهذا
لو ملك من مال البذلة والمهنة فضلاً عن حاجته ما يساوي نصاباً يجب عليه وبهذا النوع من المال
يحصل أصل التمكين والغنى إذا بلغ نصاباً فأما صفة اليسر فهو مختص بالمال النامي ليكون
الأداء من فضل المال وذلك ليس بشرط هنا فعرفنا أن التمكين والغنى شرط وجوب الأداء باعتبار
أنه إغناء قال عليه السلام أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم والإغناء إنما يتحقق
من الغني ولم يعتبر صفة المؤدي بهذا الشرط فلا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب وعلى هذا الأصل
قلنا لا تجب الزكاة في مال المديون بقدر ما عليه من الدين لأن الوجوب باعتبار الغنى واليسر وذلك
ينعدم بالدين فإن الغنى إنما يحصل بما يفضل عن حاجته وحاجته إلى قضاء الدين حاجة أصلية
فلا يحصل الغنى بملك ذلك القدر من المال ولهذا حل له أخذ الصدقة وهي لا تحل لغني وإنما
تيسر الأداء إذا كان المؤدى فضل مال عن مشغول بحاجته وكذلك لا تجب صدقة الفطر

عن دينه

على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه لان الغني بملك المال معتبر في الحاصل صدقة الفطر على ما بينا انه اغناء للمحتاج وحاجته الى قضاء الدين تعدم صفة الغنى فان كان الدين على العبد الذي هو عبد للخدمة فعلى المولى ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغنى باعتبار ما يملك من النصاب سوى هذا العبد واصل المالية يعتبر فيمن يجب الاداء عنه ولهذا اجب على ولد الحر ولذلك الغنى به عن عبد فانه يجب الاداء عن المدبر وام الولد وان لم يكن هو غنيا بملكه فيهما وكذلك اذا كان العبد مستغرقا بالدين لان ذلك الدين الذي على العبد يوجب استحقاق ماليته فيخرج المولى من ان يكون غنيا به ولو كان هذا العبد المديون للتجارة لم يجب على المولى ان يؤدي عنه زكوة التجارة لان الغنى بالمال الذي يجب اداء الزكوة عنه شرط ليكون الاداء بصفة اليسر وذلك يعدم بقيام الدين على العبد ولا يدخل على ما ذكرنا وجوب كفارة اليمين على المديون مع انعدام صفة اليسر في التكفير بالمال الذي هو المذكور في كتاب الايمان انه اذا حنث من وله الف درهم وعليه مثلها دين انه يكفر بالصوم بعدما يقضي دينه بالمال وان لم يتعرض لما قبل قضاء الدين انه ماذا يكفر وقال بعض مشايخنا رحمهم الله يكفر بالصوم ايضا لان ما في يده من المال مستحق بدينه مشغول بحاجته وفي التكفير بالمال صفة اليسر معتبر بدليل التخيير الثابت بالنص وشغل الدين يعدم اليسر فيكفر بالصوم ومنهم من يقول يلزمه التكفير بالمال لان الكفارة اوجبت ساترة او زاجرة وما اوجبت شكرا للنعمة فلا تشبه الزكوة من هذا الوجه فانها اوجبت شكرا لنعمة الغنى ولهذا اشترط الحال فيها ليتم وجوه الغنى وذلك بالمال النامي وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه ولا ينعدم معنى حصول الستر له اذا تصدق به ليكون ذلك ساترا للاثم الذي لحقه بارتكاب محظور اليمين وهو المقصود بالكفارة قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يوضحه ان معنى الاغناء غير معتبر في التكفير بالمال الا ترى انه يحصل بالاعتاق وليس فيه اغناء ولهذا قلنا يحصل التكفير بالمال بطعام الاباحة وان كان لا اغناء الا بحصل به عرفنا ان المعتبر في التكفير بالمال اصل اليسر لا نهايته وتيسير الاداء فان يملك المال مع قيام الدين عليه فاما في الزكوة المعتبر هو الاغناء ولهذا لا يتادى الا بتمليك المال والاغناء انما يحصل ممن ليس بغني كامل الغنى وشغل الدين يعدم الغنى

الاحسن ولو

فصل ولهذا امتنع وجوب اداء الزكوة وصدقة الفطر على المديون في بيان من يخاطب بالامر بها من الكفار لا خلاف انهم مخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم الى الايمان قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله فهذا الخطاب يتناولهم لا محالة ولا خلاف انهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا اقام على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة ليكون زاجرا عن الاقدام على اسبابها وباعتقاده حرمة السبب يتحقق ذلك في حق الاهلية لاقامة ذلك عليه بطريقه بل ما هو جزاء وعقوبة فالكفار اليق به من المؤمنين ولا خلاف ان الخطاب بالمعاملات يتناولهم ايضا لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق فقد آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون لذلك بعقد الذمة بقصد به التزام احكام المسلمين فيما يرجع الى المعاملات فيثبت حكم الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين لوجود الالتزام الا فيما يعلم بقيام الدليل انهم غير ملتزمين له ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم وبه الاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان صحة التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع قال محمد رحمه الله من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله وقد ذكر بعض من لا يعتمد على قوله من اهل زماننا في تصنيف له ان المسلم اذا انكر شيئا من الشرائع فهو كافر وفيما انكر مؤمن فيما سوى ذلك وهو شبه المحال من الكلام يتبين المرء عليه لقلة التأمل واعجابه بنفسه اعاذنا الله من ذلك ومع ذلك هو مخالف لرواية المنصوصة عن المتقدمين من اصحابنا رحمهم الله فاذا ثبت ان ذلك استحلالا وجحودا يكون كفرا منه ظهر انه يعاقب عليه في الآخرة كما هو يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فلم يخبر تعالى من المسلمين المعتقدين صحة الصلاة فهذا معنى قولنا ان الخطاب يتناولهم فيما يرجع الى العقوبة في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من مشايخنا ان الخطاب يتناولهم ايضا والاداء واجب عليهم فانهم يعاقبون على ترك الاداء اذا

مطلب

انكار شيء من الشرائع يبطل الايمان

انكار قطعي

لم يكن الا اداء واجبا عليهم وظاهر ما قلنا يدل على انهم يعاقبون في الآخرة على الامتناع
من الاداء في الدنيا ولان الكفر رأس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف به ومعلوم
ان سبب الوجوب متقرر في حقهم وصلاحية الذمة لثبوت الواجب فيها بسببه موجود في حقهم
وشرط وجوب الاداء التمكن منه وذلك غير معدوم في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك
تخفيفا والكفر لا يصلح سببا لذلك ولا معنى لقول من يقول انه لا يتمكن من الاداء على هذه الصفة
لا يتحقق حتى لو اداه لم يكن ذلك معتدا به لانه متمكن من الاداء بشرط تقديم الايمان والخطاب به
ثابت في حقه فهو نظير الجنب والمحدث يتمكن من اداء الصلاة بشرط الطهارة وهو مطالب بذلك
فيكون متمكنا من اداء الصلاة ويتوجه عليه الخطاب بادائها مع ان انعدام التمكن من
الاداء باصراره على الكفر وهو جناية منه فيجعل التمكن قائما حكما اذا كان انعدامه بسبب جنايته
الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر لا يسقط الخطاب باداء العبادات وكذلك انعدام التمكن
بسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر اولى ومشايخ
ديارنا رحمهم الله يقولون انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وجواب
هذه المسألة غير محفوظ عن المتقدمين من اصحابنا رحمهم الله نصا ولكن مسائلهم تدل على ذلك
فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي تركها في حال الردة عندنا ويلزمه عند
الشافعي والمرتد كافر فاستدل بعض اصحابنا بان الخلاف ثابت بيننا وبين الشافعي وان نص علمائنا
رحمهم الله على ان ذلك لا يلزمه القضاء بعد الاسلام دليل على انه لم يكن مخاطبا بادائها
في حالة الكفر وهذا ضعيف فسقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام
لوجود الدليل المسقط وهو قوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال عليه السلام الاسلام
يجب ما قبله والسقوط بعد اسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء اصل الوجوب ومنهم من
استدل على ذلك بمن صلى في اول الوقت ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم في آخر الوقت فعليه
اداء فرض الوقت عندنا لان بالردة ينعدم خطاب الاداء في حقه والاعتداد بما مضى كان
بناء عليه فاذا اسلم وقد بقي من الوقت شيء فالوجوب باعتباره ويصير مخاطبا بالاداء
ابتداء وعلى قول الشافعي لا يلزمه الاداء لان الخطاب بالاداء لا ينعدم في حقه بالردة

المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات

ادى اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم في الوقت يعيد الصلوة

فيبقى المؤدى معتدا به وعلى هذا لو حج ثم ارتد ثم اسلم ولكن هذا ضعيف ايضا فان المؤدى انما
لا يكون معتدا به بعد الردة لان الردة تحبط العمل قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله
يعني ما اكتسب من العبادات وما حبط لا يكون معتدا به فلهذا الزمناه الاداء فاما منهم من جعل
هذه المسألة فرعا لاصل معروف بيننا وبينهم ان الشرائع عندهم من نفس الايمان وهم مخاطبون
بالايمان فيخاطبون بالشرائع وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان
فلا يخاطبون بالاداء بالشرائع التي تبنى على الايمان ما لم يؤمنوا وهذا ضعيف ايضا فانهم
يخاطبون بالعقوبات وبالمعاملات وشيء من ذلك ليس من نفس الايمان ايضا والذي يصح من
الاستدلال لمشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب لفظ مذكور في الكتاب وهو ان من نذر ان يصوم
شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم المنذور شيء لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه
لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة فهو ما ادى المنذور بعد فعرفنا ان المراد ان الردة تبطل
وجوب اداء كل عبادة فيكون هذا شبه التنصيص عن اصحابنا رحمهم الله ان الخطاب باداء
الشرائع التي تحتمل السقوط لا يتناولهم ما لم يؤمنوا والدليل على صحة هذا القول ان النبي عليه السلام
لما بعث معاذا الى اليمن قال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم
ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب
اداء الشرائع يترتب على الاجابة الى ما دعوا اليه من اصل الدين والدليل على ذلك من طريق
المعنى ان الامر باداء العبادات لينال به المؤدي الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى كما وعد في
محكم تنزيله والكافر ليس باهل لثواب العبادة عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كما ان
العبد لا يكون اهلا لملك المال حكما من الله تعالى والمرأة لا تكون اهلا لثبوت ملك المتعة لها
على الرجل بسبب النكاح او بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا تحقق انعدام الاهلية
للكافر فيما هو المطلوب بالاداء يظهر به انعدام الاهلية للاداء وبدون الاهلية لا يثبت
وجوب الاداء ويتبين به الفرق بين الخطاب بالايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمن
فيه فتثبت الاهلية لذلك الاداء ايضا فاما فيما سواه فبالايمان يصير اهلا لما هو موعود على
اداء العبادات وهو مطالب بالايمان فيستقيم ان يجعل في حكم توجه الخطاب بالاداء عليه كان لم

اي بطل وجوب اداء كل عبادة حتى [illegible] ما عليهم من الجوارح

هو مطالب به من الايمان موجود في حقه كما يجعل النطفة في الرحم كالحي حكما في حكم الارث والوصية
والاعتاق ويجعل النصراني كالمصدق حكما في وجوب الجزاء على المحرم بقتله وان لم يكن فيهما معنى الصيدية
حقيقة قلنا هذا ان لو كان ما أتى به من الايمان باعتبار الظاهر كالنصراني والنطفة فان لهما الحيوة
والصيدية ما لم تفسدا وما أتى به الكافر ليس الايمان ظاهرا بل الظاهر من حال كل معتقد انه
يستديم اعتقاده ثم هذا المعنى انما يستقيم اعتبار اداء ما عدا الايمان بتقرير وجوب الاداء
فيما يعرض له في حال الكفر فيما يخاطب بالاداء على ان يتم تقرير وجوب الاداء كما في النطفة
والنصراني فان حكم العتق والملك والصيدية يتقرر الحقوق صفة الحيوة فيهما وهنا يتقدم
بالاعتاق فانه بعد الايمان لا يبقى وجوب الاداء فيما مضى في حالة الكفر فان قيل اليس أن
العبد من اهل ما سوى التصرف الموجب لملك المال وان لم يكن اهلا لملك المال فكذلك يجوز
ان يكون الكافر مخاطبا باداء العبادات وان لم يكن اهلا لما هو المقصود بالاداء قلنا
صحة ذلك التصرف من المملوك على ان يخلفه المولى في حكمه او على ان يعتق فيكون الحكم له اذا اعتق كالمكاتب
فاما ههنا لا تتحقق اهلية الاداء في حقه على ان يخلفه غيره فيما هو المبتغى بالاداء ولا على ان يعتبر ذلك
له بعدما اسلم وهذا بخلاف الجنب والمحدث في الخطاب باداء الصلاة لان الاهلية لما هو موعود
للمصلي لا تنعدم بالجنابة والحدث لكن الطهارة شرط الاداء وبانعدام الشرط لا تنعدم
الاهلية لاداء الاصل وما هذا الا نظير من يقول لغيره اعتق عبدك عني على الف
درهم فاعتقه صح اعتاقه عن الامر باعتبار ان الملك في المحل شرط الاعتاق وانعدامه عند
الامر لا يمنع صحة الامر على ان يكون موجبا للحكم له اذا وجد الشرط عند ايجاد العتق
ولو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك عبدا فاعتق لم يصح هذا الامر ولم يكن الاعتاق
عن العبد لانه بصفة الرق خرج من ان يكون اهلا للاعتاق عن نفسه فلا يصح امره اياه
بالاعتاق عن نفسه مع انعدام الاهلية وتبين بهذا ان سقوط الخطاب بالاداء عنهم ليس
للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقق معنى العقوبة والنقمة في حقهم فان الاخراج من
الاهلية لنوال العبادة يكون نقمة ثم صحة الامر لطلب اداء العبادة وهو مع صفة
الكفر لا يكون اهلا للعبادة بل عمله كما قال تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه

ان الخطاب بالاداء

رجع كرة بعد مرة

هبا

هباء منثورا ومعلوم ان في العبادة المنفعة للمؤدي لا للآمر قال تعالى ومن عمل صالحا
فلانفسهم يمهدون والكافر لا يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فلهذا يكون فيه
معنى التخفيف عليه والايجاب بالامر من الآمر نظر من الشرع للمأمور فيستقيم ان يقصر فيما لا يكون
واجبا عليه ولا تقصير في اداء ما هو واجب عليه والكافر عند من يقول بهذا النظر يقول بوجوب
الاداء لا انما وله يكون تغليظا عليه لا تخفيفا ولهذا اثبتنا وجوب الاداء فيما يرجع الى
العقوبة في الاخرة في حقه ثم هو باصراره على الكفر متلف نفسه حكما فيما يرجع الى ما هو
المقصود بالعبادات فيكون بمنزلة من قتل نفسه حقيقة ولا يجعل قاتل النفس حقيقة كالحي حكما
في توجه الخطاب عليه باداء العبادات لا للتخفيف عليه فكذلك الكافر لا يجعل متمكنا من الاداء
حكما مع اصراره على الكفر لا نظرا ولا تخفيفا عليه ولكن يجعل في حقه كالمعدوم ومن حكم
الصلاحية لوجوب اداء العبادات فيما يحقق المعنى الموانع في حقهم وهو ان يلحقهم بالبهائم
التي لا ذمة لها في هذا الحكم كما وصفهم الله تعالى فقال ان هم الا كالانعام بل هم اضل ثم الخطاب
باداء العبادات ليسعى المرء باداء بها في فكاك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه
فموبقها ومشتر نفسه فمعتقها يعني بالائتمار بالاوامر والقبول فان الكافر ليس باهل
للسعي في فكاك نفسه ما لم يؤمن لا يكون مخاطبا به وهو نظير اداء بدل الكتابة لما كان
ليتوصل به المكاتب الى فكاك نفسه فاسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في
الرق لا يكون تخفيفا عليه فان ما يلحقه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالاداء وانما استنبطنا
هذا من تعليل محمد رحمه الله في قوله ما فيه من الشرك اعظم من ذلك كله علله في انه لا
يلزمه كفارة الظهار وكفارة اليمين وان حنث في الكفارات معنى العبادات على ما بينا
انه ينال به الثواب فيكون مكفرا للذنب والكافر ليس باهل لذلك فلا يثبت في حقه الخطاب
باداء الكفارة كما لا يثبت في حق العبد الخطاب بالتكفير بالمال لانه ليس باهل لذلك ونظيرها
فيما من المحسوسات ان مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء يكون
نظرا من الطبيب له لا اضرارا به واذا ايس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون
ذلك تخفيفا عليه بل اخبارا له بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كاس الحمام

ان بالايمان

استنباط عظيم

مثال حسي

ترك الطبيب المعالج اخبار

فلذلك قلنا ههنا قولنا إن الكفار لا يخاطبون بأداء الشرائع لا ينفي معنى التخفيف عليهم بل يكون فيه
بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هو مصر عليه من الترك

باب النهي

قال رضي الله عنه اعلم بأن موجب النهي شرعا اللزوم للانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لأنه ضد
الأمر أما من حيث اللغة فصيغة الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يكون وصيغة النهي لبيان أنه
مما ينبغي أن لا يكون وأما شرعا فالأمر لطلب إيجاد المأمور به على أبلغ الوجوه مع بقاء اختيار
للمخاطب في حقيقة الإيجاد وذلك في وجوب الائتمار والنهي لطلب الامتناع من الإيجاد على أبلغ
الوجوه مع بقاء اختيار للمخاطب فيه وذلك بوجوب الانتهاء فإذا تبين موجب النهي قلنا
مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعا كما أن مقتضى الأمر حسن المأمور به شرعا لأن التحريم لما كان
ضدا للإحلال كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر ولأن صاحب الشرع عليه السلام جاء بتتميم
المحاسن ونفي القبائح فكان نهيه موجبا قبح المنهي عنه كما كان أمره موجبا صفة الحسن للمأمور
به فإن قيل لماذا لا يجعل مقتضى النهي شرعا حسن الانتهاء كما كان مقتضى الأمر شرعا
حسن الائتمار قلنا لأنه يصير مقتضاهما واحدا وبينهما مغايرة على سبيل المضادة ثم الائتمار
فعل يقصده المخاطب ويضاف وجوده إلى كسبه فيحسن الائتمار لكونه فعلا مضافا إليه فأما
الانتهاء فيكون بالامتناع من إيجاد الفعل المنهي عنه ثم انعدامه لا يكون مضافا إلى كسبه وقصده
بل الانعدام أصل فيه ما لم يوجده وإذا لم يكن مضافا إلى فعله الذي هو اختيار لا يستقيم أن
يوصف امتناعه عن الإيجاد بالحسن مقصودا فإنه يعرف بأن قبح المنهي عنه ثابت بمقتضى وجوب
الانتهاء شرعا فإن قيل ترك الفعل الذي يكون إيجادا فعل لما فيه من استعمال أحد الضدين
والانتهاء به يتحقق قلنا هو كذلك ولكن موجب النهي هو الانتهاء وحقيقته الامتناع
من الإيجاد إن عقد نفسه إلى الإيجاد يلزمه الترك ليكون ممتنعا والمنهي عنه شيء عدمها
كما كان ألا ترى أن الامتناع الذي به يتحقق الانتهاء يستغرق جميع العمر والترك الذي هو فعل
منه لا يستغرق فإنه قبل أن يعلم به يكون منتهيا بالامتناع منه ولا يكون مباشرا للفعل
الذي هو ترك الإيجاد فإن ذلك لا يكون إلا عن قصد منه بعد العلم به وبيان هذا أن الصائم
مأمور بترك اقتضاء الشهوة في حال الصوم فلا يتحقق منه هذا الفعل ركنا للصوم

حتى يعلم به ويتصدق والمعتدة ممنوعة عن الخروج والتزوج والتطيب وذلك ركن الاعتداد
ويتم ذلك وإن لم تعلم به حتى لو لم تعلم بالطلاق حتى انقضت عدتها بمضي الزمان قبل أن تشعر به وعلى هذا لو قال
لامرأته إن لم أشأ طلاقك فأنت طالق ثم قال لا أشاء طلاقك لم تطلق ولو قال إن أبيت طلاقك
فأنت طالق ثم قال قد أبيت طلقت لأن الإباء فعل يقصده ويكتسبه فيصير موجودا بقوله
قد أبيت والمشيئة لكن يستغرق العمر وعدم المشيئة عبارة عن امتناعه من المشيئة وذلك يستوعب
عمره فلا يتحقق وجود الشرط بقوله لا أشاء ولا بامتناعه من المشيئة في جزء من عمره وإذا ثبت أن
مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعا فنقول المنهي عنه في صفة القبح قسمان قسم منه ما هو قبيح لعينه
وقسم منه ما هو قبيح لغيره وهذا القسم يتنوع نوعين نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعا ونوع
منه ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفا فأما بيان قسم الأول في العبث والسفه فإنهما قبيحان شرعا
لأن واضع اللغة وضع هذين الاسمين لما يكون خاليا عن الفائدة ومبنى الشرع على ما هو حكمة لا الخلو
عن فائدة فالخلو من الحكمة قطعا يكون قبيحا شرعا ومن هذا النوع فعل اللواطة فالمقصود من
اقتضاء الشهوة شرعا هو النسل وهذا المحل ليس بمحل له أصلا فكان قبيحا شرعا ونظيره من العقود
بيع المضامين والملاقيح فإنه قبيح شرعا لأن البيع مبادلة مال بمال شرعا وهو مشروع لاستنماء المال به
والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه فلم يكن محلا للبيع شرعا وكذلك الصلاة بغير طهارة لأن الشرع
قصر الأهلية لأداء الصلاة على كون المصلي طاهرا عن الحدث والجنابة فتنعدم الأهلية بانعدام
صفة الطهارة وبانعدام الأهلية أو بانعدام المحلية يكون كل واحد منهما قبيحا شرعا بهذا
الطريق وحكم هذا النوع من النهي بيان أنه غير مشروع أصلا لأن المشروع لا يخلو عن الحكمة
وبدون الأهلية والمحلية لا يتصور ذلك فعلم أنه غير مشروع أصلا وبيان النوع الثاني
من الأفعال وطء الرجل زوجته في حالة الحيض فإنه حرام منهي عنه ولكن لمعنى استعمال الأذى
واستعمال الأذى مجاور للوطء جمعا غير متصل به وصفا ولهذا جاز له أن يستمتع بها فيما
سوى موضع خروج الدم في قول محمد رحمه الله لأنه لا يجاوره فعله استعمال الأذى وفي قول
أبي حنيفة رحمه الله يستمتع بها فوق المئزر ويجتنب ما تحته احتياطا لأنه لا يأمن الوقوع في استعمال
الأذى إذا استمتع بها لقرب الموضع من موضع الأذى ونظير هذا النوع من العقود

فرق بين الامتناع والترك

الإباء وعدم المشيئة

العبث والسفه قبيح لعينه

مبنى الشرع على الحكمة

قبح اللواطة

المشروع لا يخلو عن فائدة

والعبادات البيع وقت النداء فانه منهي عنه لما فيه من الاشتغال عن السعي الى الجمعة يوم الجمعة بعد ما تعين
لزوم السعي وذلك يجاور البيع جمعا ولا يتصل به وصفا والصلاة في الارض المغصوبة منهي
عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعا غير متصل به وصفا فعرفنا
انه نهي لمعنى في غيره وحكم هذا النوع انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي من قبل ان القبح لما كان
باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والسعي والوطي لم يكن موثرا في المشروع لا اصلا ولا وصفا
الا ترى ان الصائم اذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة وهو مطيع فيه وان كان عاصيا
في ترك الصلاة فههنا ايضا يكون هو مطيعا في الصلاة وان كان عاصيا في شغل ملك الغير بنفسه ومباشرا
للوطي الحلول بالنكاح وان كان عاصيا مرتكبا للحرام باستعمال الاذى ولهذا قلنا يثبت الحل للزوج
الاول بالوطي الثاني اذا وقع في حالة الحيض ويثبت احصان الواطي ايضا واما النوع الثالث
فسائر الافعال الزنا فانه وطي غير مملوك فكان قبيحا شرعا لان الشرع قصر ابتغاء النسل بالوطي
على محل مملوك فقال الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ونظيره من العقود والعبادات
الربوا فانه قبيح لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو انعدام المساواة التي هي شرط جواز البيع في هذه
الاموال شرعا ومن العبادات النهي عن صوم يوم العيد وايام التشريق فانه لمعنى اتصل بالوقت
الذي هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد ويوم ضيافة ثم لا اختلاف فيما يكون من الافعال
التي يتحقق حسا من هذا النوع انه في صفة القبح ملحق بالقسم الاول فان الزنا وشرب الخمر حرام لعينه
غير مشروع اصلا ولهذا يتعلق بهما العقوبة التي تندرئ بالشبهات وما كان مشروعا من وجه
او حراما لغيره لا يخلو عن شبهة فكان العقوبة فيهما دليلا ظاهرا على ان حرمتهما لعينهما وذلك
دليل على قبح المنهي عنه لعينه واختلفوا فيما يكون من هذا النوع من العقود والعبادات
قال علماؤنا رحمهم الله موجب مطلق النهي فيها تقرير المشروع مشروعا وجعل اداء العبد اذا
باشرها فاسدا الا بالدليل وقال الشافعي موجب مطلق النهي في هذا النوع انتساخ المنهي عنه
وخروجه من ان يكون مشروعا اصلا الا بدليل وحجته في ذلك ان النهي ضد الامر ثم مقتضى مطلق
الامر شرعا المامور به فمقتضى مطلق النهي ضده وهو انعدام كون المنهي عنه مشروعا وهذا لان
الحقيقة هو المراد من كل نوع حتى يقوم دليل المجاز ثم الحقيقة في مطلق الامر اثبات صفة الحسن

الوطي في حالة الحيض معتبر

في المامور به شرعا لعينه لا لغيره فكذلك الحقيقة في مطلق النهي اثبات صفة القبح في المنهي عنه
لعينه لا لغيره وهذا لان المطلق ينصرف الى الكامل دون الناقص فان الناقص موجود من وجه
دون وجه ومع شبهة العدم فيه لا يثبت ما هو الحقيقة فيه فبهذا تبين ان المطلوب يتناول
الكامل والكمال في الامر الذي هو طلب الايجاد باثبات حسن المامور به لعينه فكذلك الكمال
فيما هو طلب الاعدام اثبات صفة القبح في الحادثة لعينه واذا ثبت هذا خرج المنهي عنه من ان يكون
مشروعا بمقتضى النهي وحكمه اما مقتضاه فلان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح
لعينه لا يجوز ان يكون مباحا فكذلك لا يجوز ان يكون مشروعا وبهذا تبين ان النهي بمعنى النسخ في
اخراج المنهي عنه من ان يكون مشروعا واما حكمه فوجوب الانتهاء ليكون معظما مطيعا للناهي في
الانتهاء ويكون عاصيا لا محالة في ترك الانتهاء وانما يكون عاصيا بما شرع ما هو خلاف
المشروع فعرفنا ان بالنهي يخرج من ان يكون مشروعا تقرير ان المنهي عنه لا يكون مرضيا به
اصلا وان كان لا ينعدم به الارادة والمشية والقضاء ولا يكون مرضيا به قال تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والمشروع ما يكون مرضيا به فهذا قال تعالى شرع لكم من الدين ما
وصى به نوحا الاية فبهذا تبين ان المنهي عنه غير مشروع اصلا ثم صفة القبح في المنهي عنه
وان كان لمعنى اتصل به وصفا فهو دليل على انه لم يبق مشروعا لان دليل الوصف الفارق
المنهي عنه ومع وجوده لا يكون مشروعا فبه يخرج من ان يكون مشروعا اصلا بمنزلة نكاح
المتعة والنكاح بغير شهود فالنهي عنهما كان لمعنى زائد على ما يتم به العقد من فقد شرط
او زيادة صفة في المحل ثم يخرج به من ان يكون معتدا مشروعا اصلا مفيدا لما هو الحكم
المطلوب من النكاح اذا ثبت هذا فالمسائل تخرج له على هذا الاصل منها ان الزنا لا يوجب
حرمة المصاهرة لانها تطرق النعمة والكرامة حتى يكون امهاتها وبناتها بمنزلة امهاته
وبناته في المحرمية فيستدعي سببا مشروعا والزنا قبيح لعينه غير مشروع اصلا فلا
يصلح سببا لهذه الكرامة ومنها ان البيع الفاسد نحو الربوا والبيع باجل مجهول وبيع
المال الحر لا يكون موجبا الملك لان الملك نعمة وكرامة الا ترى ان صفة المالكية اذا قوبلت
بالمملوكية كان معنى النعمة في المالكية فيستدعي سببا مشروعا والقبيح لعينه لا يكون مشروعا اصلا

العبادة

بعد ان النعمة تستدعي سببا مرغوبا فيه شرعا لترغيب العاقل في مباشرته ليحصل النعمة والمنهي عنه
شرعا لا يجوز ان يكون مرغوبا فيه شرعا ومنها ان الغصب لا يكون موجبا للملك عندنا بعذر
الضمان بهذا المعنى ومنها ان استيلاء الكفار على مال المسلم لا يكون موجبا الملك لهم شرعا
لان ذلك عدوان محض فلا يكون ذلك مشروعا في نفسه ولا يصلح سببا لحكم مشروع مرغوب
فيه ومنها ان صوم يوم العيد لم يبق بعد النهي صوما مشروعا حتى لا يصلح التزامه بالنذر
لان الصوم المشروع عبادة والعبادة اسم لما يكون المرء بمباشرته مطيعا لربه فما يكون هو
بمباشرته عاصيا مرتكبا للحرام لا يكون صوما مشروعا ومنها ان العاصي في سفره
كالعبد الآبق وقاطع الطريق لا يترخص برخص المسافرين لان ثبوت ذلك بطريق النعمة
لدفع الحرج عنه بمد السفر المديد فاذا كان سيره معصية لم يصلح سببا لما هو نعمة في حقه
اذ النعمة تستدعي سببا مشروعا وما يكون المرء عاصيا بمباشرته لا يكون مشروعا ومنها
بيع الدهن النجس فانه لا يكون مشروعا مفيدا للحكم لان النجاسة لما اتصلت بالدهن وصفا وصارت
بحيث لا تفارقه خرج الدهن من ان يكون محلا للبيع المشروع والبيع بدون المحل لا يكون
البيع مشروعا مفيدا للحكم وهو الملك كالبيع في المضامين والملاقيح قال ولا يدخل على ما
ذكرنا الظهار فانه موجب للكفارة التي هي مشروعة وان كان هو في نفسه قبيحا حراما لانه
منكر من القول وزور وهذا لان الكفارة مشروعة جزاء على ارتكاب المحظور بمنزلة الحدود
لا صلة مبتدأة على سبيل الكرامة والنعمة والجزاء يستدعي سببا محظورا فكون الظهار محظورا
يحقق معنى السببية لما هو معنى الجزاء ولا يعدم الصلاحية لذلك ولا يدخل عليه استيلاد
احد الشريكين الجارية المشتركة فانه يثبت النسب والملك وذلك لانه مستولد في نصيبه بملكه وذلك
حلال مشروع ثم يثبت وطء محظور لان ثبوت النسب باعتبار وطئه ملك نفسه والنهي باعتبار ان
وطئه صادف ملك الشريك ايضا وملك الشريك مجاور لملكه بركته جمعا غير متصل به اصلا ووصفا
فكان في الصلاحية لثبوت النسب بمنزلة الوطء في حالة الحيض ثم انما يملك نصيب الشريك حكما لثبوت
امية الولد في نصيبه ولكون الاستيلاد مما لا يحتمل الوصف بالتجزي وذلك غير محظور ولا يدخل
على هذا الطلاق في حالة الحيض والطهر الذي جامعها فيه فانه منهي عنه ومع ذلك كان واقعا

موجبا للحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا النهي لاجل الحيض وهو صفة المرأة غير متصل بالطلاق
وصفا ولكنه مجاور له جمعا من حيث اوقعه في وقته وكان النهي لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة
عليها او تلبيس امر العدة عليها اذا اوقع في الطهر الذي جامعها فيه وذلك غير متصل بالطلاق
الذي هو سبب الفرقة اصلا ولا وصفا ولا يدخل على ما ذكرنا احرام المجامع لاهله فانه ينعقد
موجبا اداء الافعال وان كان منهيا عنه لان النهي عن الجماع مع عقد الاحرام والجماع غير متصل
بالاحرام اصلا ولا وصفا ولهذا كان موجبا للقضاء والمشروع بصفة الفساد غير موجب للقضاء
بالاتفاق وتفسيره انه ينعقد صحيحا ثم فسد لارتكاب المحظور به ولكن الاحرام مشروع على انه لا يخرج منه
المرء بعد ما شرع فيه الا بالطريق الذي عينه الشرع للخروج منه وهو اداء الافعال او الدم عند
الاحصار فيلزمه اداء الافعال ليكتسب طريق الخروج من الاحرام شرعا وذلك مشروع فيجوز ان يلزمه
اداء الافعال ايضا وكذلك لو جامعها بعد ما احرم فانه لا يخرج الا باداء الافعال لهذا المعنى
ولان الجماع في الاحرام محظور شرعا فيجوز ان يقال ما يلزمه من اداء الافعال بعد على وجه لا
يكون معتدا به في اسقاط الواجب عنه جزاء على ارتكاب ما هو محظور وكذا انما هو مشروع
ابتداء للاجزاء وقبل الجماع لزمه اداء الافعال بسبب مشروع ولكن بارتكاب العدوان لا يتغير المشروع
واركان الاداء بعد فعل منه كما تفسد الصلاة بالكلام فيها ولا يتغير به المشروع واذا لم يصلح
فعله مغيرا بقي طريق الخروج باداء الافعال مشروعا كما كان قبل الجماع والشرع ولانه بعد المشروع
والحاجز من ان يكون مشروعا كما كان ولان الشرع لم يطلق بهذه الذي هو البيع الفاسد في المنهي عنه فيصلح
ان يكون محققا للمنهي عنه من ان يكون مشروعا فلهذا لم يبق مشروعا بعد النهي وبحثنا ما ذكر
محمد رحمه الله في كتاب الطلاق فانه قال نهى رسول الله صلعم عن صوم يوم العيد وايام التشريق
افهمنا انه عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو حتى لا يستقيم ان يقال للاعمى لا تبصر وللادمي
لا تطر ومعلوم انه انما نهى عن صوم شرعي فالامساك الذي يسمى صوما لغة غير منهي عنه
ومن ابتلي به لحمية او مرض او قلة اشتهاء لا يكون مرتكبا للمنهي فهو دليل على ان الصوم الذي
هو عبادة مشروع في الوقت بعد النهي كما كان قبله وتقرير هذا الكلام من وجهين احدهما ان
موجب النهي هو الانتهاء وانما يتحقق الانتهاء عن شيء والمعدوم لا يتحقق وكان من ضرورة صحة النهي

بلغ

المعدوم لا يتحقق

النهي ضد النسخ

النهي عن الأفعال الحسية والشرعية

موجبا للانتهاء كون المنهي عنه مشروعا في الوقت ويكلف ليستقيم أن يجعل المنهي عنه غير مشروع لأن النهي بعد ما كان
مشروعا ولهذا نقول إن النهي ضد النسخ فالنسخ تصرف في المشروع بالرفع ثم بعده إن انعقد الاعتبار به لم
يبق مشروعا وليس للعبد ولاية الشرع والنهي تصرف مع المخاطب في أداء ما هو مشروع في الوقت
فيكون انعدام الأداء انتهاء عما نهي عنه ومقتضى النهي حرمة الفعل الذي هو أداء الوجوب الانتهاء فيبقى
المشروع مشروعا كما كان ويصير الأداء فاسدا حراما لانعدام ركن الانتهاء الواجب بالنهي وبيان هذا في
قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فإنه كان حرمة الفعل القربان ولم يكن حرمة العين الشجرة وكان لا يتصور حرمة
قربان الشجرة بدون الشجرة لا يتحقق حرمة أداء الصوم في وقت ليس فيه صوم مشروع وبهذا الحرف
يتبين الفرق بين الأفعال الحسية والعقود الحكمية والعبادات الشرعية فإنه ليس من ضرورة حرمة
الأفعال الحسية انعدام التكون فعلنا بأثر التحريم في إخراجها من أن يكون مشروعة أصلا وإلحاقها
بما هو قبيح لعينه ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء أصلها مشروعا إذ لا يتكون لها أداء إلا بعد بقاء
مشروعية وبدون التكون لا يتحقق تحريم فعل الأداء فكذلك في العبادات فكان في إبقاء المشروع
مشروعا مراعاة حقيقة النهي لأن يكون دائرا للحقيقة كان من الخصم بوجه أن صفة الفساد
للعقد لا يكون إلا عند وجود العقد وأن الصفة لا تسبق الموصوف وكذلك فساد المؤدى من
الصوم لا يسبق الأداء ولا أداء إذا لم يبق مشروعا فيثبت أنه بقي مشروعا والمشروع لا يكون
قبيحا لعينه فعرفنا أن القبح لوصف اتصل به فصار به الأداء قبيحا فاسدا إلا [illegible] في موضع يتعذر
الجمع بين صفة الحرمة وبقاء الأصل مشروعا بعدم ضرورة ويكون ذلك مجازا عن المعنى في صورة
النهي لا أن يكون بحقيقته ولا ضرورة ههنا فالصوم والصلاة يستقيم أن يكون أصلها مشروعا
مع كون الأداء حراما كالصوم يوم الشك والصلاة في أوقات مكروهة وكذلك العقود الشرعية
يتصور بقاء أصلها مشروعا مع حرمة مباشرة التصرف وفساده كالطلاق في حالة الحيض
وفي الطهر الذي جامع فيه امرأته ويتقرر أن النهي يوجب انعدام المنهي عنه بفعل مضاف إلى
كسب العبد واختياره لأنه ابتلاء كالأمر وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار حتى إذا
انتهى معظما لحرمة الناهي كان مثابا عليه وإذا أقدم عليه تاركا لتعظيم حرمة الناهي كان معاقبا
على الجاني وإنما يتحقق ذلك إذا كان ما هو مشروع فهذا بيان موجب النهي إذا تحقق في العقود

الأمر والنهي ابتلاء

مدار الأمر والنهي وجود الاختيار والكسب

موجب النهي أنما يجعله مفسودا

الشرعية والعبادات إذا كان مشروعة بعد النهي فأما صفة القبح فثبوتها بمقتضى النهي ولكن
ثبوت المقتضى لتصحيح المقتضي لا لإبطاله وإذا انعدم المشروع بمقتضى صفة القبح بعدم
موجب النهي وما بعد امه ببطل النهي فلا يجوز إثبات المقتضى على وجه يكون مبطلا للمقتضي
والشافعي جعل ذلك كأنه موجبه فاسدا وكذلك جعلنا أصل النهي موجبا للانتهاء ثم أثبتنا
المقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل ولكن يثبت القبح والحرمة صفة للأداء لعقد
المشروع في الوقت فأما القبح إذا كان في وصف المنهي لا ينعدم أصله كالإحرام بعد الفساد فإنه
يبقى أصله وإن كان قبيحا لمعنى اتصل بوصفه وهو الفساد والعذر الذي ذكر من رجع إلى خصومنا
ذكرنا فإن فساد الإحرام بالجماع حكم ثابت شرعا فإن الشرع ولاية إعدام أصل الإحرام فلو كان
من ضرورة صفة الفساد انعدام الأصل المشروع لكان الحكم بفساده شرعا معدما
لأصله ألا ترى أن بسبب الردة يعدم أصل الإحرام وإن كان ذلك من أعظم الجنايات لأن حبوط
العمل بالردة حكم شرعي وبسبب الإحصار يتمكن من الخروج من الإحرام قبل أداء الأعمال وذلك حتى إنه
من العذر ولكن جواز الدفع ضرورة استدامة الإحرام عن نفسه حكم شرعي فيتمكن من الخروج قبل أداء
الأعمال فكان ما بيناه بيانه في التحقيق ومراعاة لحقيقة موجب النهي وإثبات المقتضى بحسب الإمكان
وبهذا تبين الفرق بين الأمر والنهي على ما استدل به الخصم فإن مطلق الأمر يوجب حسن المأمور به
لعينه لأنه طلب الإيجاد بأبلغ الجهات وتمام ذلك بالوجود حقيقة فكان إثبات صفة الحسن بمقتضى الأمر
على هذا الوجه تحصيل المأمور به فأما النهي طلب الإعدام بأبلغ الجهات ولكن مع بقاء اختيار العبد
فيه ليكون مبتلى في الأمر حقيقة وذلك إنما يكون فيما هو مشروع وبقي بعد النهي مشروعا فيثبت
مقتضاه على الوجه الذي يوجبه ما هو الموجب لأصله حقيقة وكان المأمور به لا يتصور
موجودا بمقتضى الأمر إلا بعدمه معنى الابتلاء فكذلك المنهي لا يعدم بمجرد النهي ليتحقق معنى
الابتلاء وإذا لم يعدم بقي مشروعا لا محالة وتتبين تخريج المسائل على هذا الأصل
أن نقول الصوم مشروع في كل يوم باعتبار أنه وقت اقتضاء الشهوة عادة والصوم منع النفس عن
اقتضاء الشهوة لابتغاء مرضاة الله تعالى ويوم العيد كسائر الأيام في هذا فكان الصوم مشروعا
فيه والنهي لم يعدم هذا المعنى لأن النهي ليس لأنه صوم شرعي ولكن لما فيه من معنى رد الضيافة وإنه وقعت

تخريج المسائل

الا ان في قوله فانها ايام اكل وشرب وهذا المعنى باعتبار صفة اليوم وهو انه يوم عيد
فيثبت القبح في الصفة دون الاصل فهو انه يكون حرام الاداء والمؤدي يكون عاصيا بارتكابه
ما هو حرام ويبقى اصل الصوم مشروعا في الوقت لانه مشروع باعتبار اصل اليوم ولا قبح فيه
ولهذا قلنا يصح التزامه بالنذر لانه بالنذر يصير ملتزما في ذمته ما هو عبادة مشروعة في
الوقت ولا فساد في المشروع وذكر اليوم لبيان مقدار ما التزمه على ما بينا ان الوقت معيار للصوم
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يلزمه بالشروع واذا افسده بعد الشروع لا يلزمه القضاء
لان المشروع اداء منه فيكون حراما فاسدا ويكون هو مطالبا بالكف عنه شرعا لا بالاتمام فلا
يكون بالافطار جانيا على حق الشرع ولا يبقى في عهدته حتى يحتاج الى القضاء فاما بالنذر لا يصير
مرتكبا للحرام فيصح نذره ويؤمر بالخروج عنه بصوم يوم آخر فيه ثم بالتحرز عن ارتكاب الحرام ولكن
لو صام فيه خرج عن موجب نذره لانه التزم المشروع في الوقت وقد ادى المشروع في الوقت اذا
صام فيسقط عنه الواجب وان كان الاداء فاسدا فيه كمن نذر ان يعتق عبدا بعينه فعمي ذلك العبد
او كان اعمى فادى المنذور باعتاقه او اعور فيهما فالعبد فيه ملك باعتبار وصف فائت باعتبار
اصله والصوم في هذا الوقت مشروع باعتبار اصله فاسد الاداء باعتبار وصفه
ولهذا لا يتادى به اداء صوم هذا اليوم لان الواجب في ذمته كاملا وبصفة الفساد
والحرمة في الاداء ينعدم الكمال صورة وعلى هذا الصلاة في الاوقات المكروهة فالاداء
منهي لمعنى هو صفة الوقت وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس على ما ورد به الاثر فلا
ينعدم اصل العبادة مشروعا فيه ولكن يحرم الاداء ويلزم بالشروع كما يلزم بالنذر لان الصلاة
عبادة معلومة باركانها والوقت ظرف لها لا معيار فلا يصير مؤديا بمجرد الشروع والمحرم هو
الاداء ويتصور بعد الشروع الاداء بدون صفة الحرمة بان يصبر حتى تبيض الشمس فلم يكن
المشروع فاسدا كما لم يكن النذر به فاسدا فلزمه القضاء لهذا ولكن لا يتادى به واجب آخر
لان النهي باعتبار وصف الوقت الذي هو ظرف للاداء يمكن نقصانا في الاداء والواجب في ذمته
بصفة الكمال فلا يتادى بالناقص الا عصر يومه فان الوجوب باعتبار ذلك الجزء الذي هو
سبب فانما يثبت الوجوب بصفة النقصان وقد ادى بتلك الصفة فيسقط عنه الواجب

بلغ

وعلى هذا قلنا البيع الفاسد يكون مشروعا باصله موجبا للحكم وهو الملك اذا تايد بالقبض
لان المشروع ايجاب وقبول من اهله في محله وبالشرط الفاسد لا يختل شيء من ذلك الا ترى ان الشرط
لو كان جائزا لم يكن مبدلا لاصله بل يكون مغيرا للوصف فالشرط الفاسد لا يكون معدما للاصل
بل يكون مغيرا للوصف فيصير فاسدا وليس من ضرورة صفة الفساد فيه انعدام اصله
لان بالفساد يثبت صفة الحرمة وهذا السبب مشروع لاثبات الملك وملك اليمين مع صفة
الحرمة يجتمع الا ترى ان من اشترى امة مجوسية او مرتدة يثبت الملك له مع الحرمة وان العصير
اذا تخمر يبقى مملوكا له مع الحرمة فلهذا اثبتنا بالبيع الفاسد ملكا حراما مستحق الرفع لفساد
السبب ولم ينعدم به اصل المشروع بخلاف النكاح الفاسد فانه ليس في النكاح الا ملكا
ضروريا يثبت لحل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ومن ضرورة فساد السبب
ثبوت صفة الحرمة وبين الحرمة وبين ملك النكاح منافاة فينعدم الملك ومن ضرورة انعدامه
خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب المشروعة تراد لاحكامها وثبوت النسب
ووجوب المهر والعدة به من حكم الشبهة لا من حكم انعقاد اصل العقد شرعا وهذا
الكلام يصح في النكاح بغير شهود فان قوله لا نكاح الا بشهود اخبار عن عدمه بدون هذا
الشرط فيكون نفيا لا نهيا بمنزلة قول الرجل لا زيد في الدار وكذلك في نكاح المحارم فان
النص الوارد فيه تحريم العين بقوله حرمت عليكم امهاتكم الى آخر الآية ولا يجتمع الحل والحرمة
في محل واحد فكان ذلك نفيا للمحل بالنكاح لا نهيا وكذلك نكاح المعتدة فان قوله والمحصنات
من النساء معطوف على قوله حرمت عليكم امهاتكم ومعناه وحرمت المحصنات من النساء
وذلك عبارة عن منكوحة الغير ومعتدته فيكون نفيا لا نهيا وكذلك قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم فقد ظهر بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم
المصاهرة مقام النسب في ذلك فكان بعد قوله وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم ونصير صورة النهي
عبارة عنه مجازا باعتبار هذا المعنى فكان نفيا كما هو موجب النسخ لا نهيا وكذلك قوله لا تنكح الامة
على الحرة فانه اخبار فيكون نفيا للنكاح مع ان الدلالة قد قامت على ان الامة من جملة المحرمات
مضمومة الى الحرة وان الحل فيها على النصف من حل الحرة على ما نبينه في موضعه ان شاء الله تعالى

الربا يملك

ومن ضرورته حرمة المحل انتفاء النكاح المشروع فيه كما قررنا وعلى هذا عقد الربوا فانه نوع
بيع ولكنه فاسد لا لخلل في ركنه بل لانعدام شرط الجواز وهو المساواة في القدر ثم ان بوجود
شرط مفسد لا ينعدم اصل المشروع فكذلك بانعدام شرط مجوز لا ينعدم اصل المشروع وثبوت الملك
حرام به كما اقتضاه مثل هذا السبب فان قيل قوله وحرم الربوا يوجب نفي اصله شرعا كقوله
حرمت عليكم امهاتكم قلنا لا لانه اضاف هذا التحريم (عقد الربوا) الى نفسه وهناك الحرمة مضاف الى الام فلنا
الربوا عبارة عن الفضل فمعنى قوله وحرم الربوا اي حرم اكتساب الفضل الخالي عن العوض بسبب
التجارة وكرهت هذه الحرمة ولكن بينا انه ليس من ضرورة الحرمة في ملك اليمين انتفاء اصل الملك

تعريف التمول

وعلى هذا قلنا بيع العبد بالخمر فان الخمر فاسد التقوم شرعا ولم ينعدم به اصل المالية الثابتة فيه
بالتمول فان قوله ما فسد شرعا المالية من عرضية التحلل اذ التمول ليس عبارة عن صيانته وادخاره
لوقت الحاجة واتصال الخمر الى التحلل لا يكون حراما شرعا بمنزلة من حرم وله صيد فان الصيد
لا يكون متقوما في حق من حرم حتى لا يملك من التصرف فيه ويكون محرم العين في حقه ولكن لا ينعدم اصل
المالية فيه باعتبار ماله وهو ما بعد التحلل من الاحرام ولهذا اختلف العلماء في جواز هذا البيع
فمنهم من يقول هو جائز بالقيمة ولو قضى القاضي بهذا نفذ قضاؤه فاذا ثبت انه لم ينعدم ما هو ركن
العقد قلنا ينعقد العقد موجبا لحكمه في محل يقبله وهو العبد ولا ينعقد موجبا للحكم في محل
لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبض بخلاف البيع بالميتة والدم فانه لا مالية
في الميتة والدم باعتبار الحال ولا باعتبار المآل وكذلك جلد الميتة لا مالية فيه باعتبار المآل ايضا
لو نول كذلك فانه يفسد ويأخذ فيه المالية بصنع مكتسب وهو الدباغة ولهذا اتفق العلماء
على بطلان هذا العقد ولو قضى قاض بجوازه لم ينفذ قضاؤه لانعدام ما هو ركن العقد فلم ينعقد
العقد لان انعقاده شرعا لا يكون بدون ركنه وعلى هذا جوزنا بيع الدهن الذي وقع فيه
نجاسة لان الدهن مال متقوم ووقوع النجاسة فيه ما اعدم اصله ولا غير وصفه وانما جاوره
اجزاء النجاسة ولاجله حرم تناوله فيكون بمنزلة النهي الذي ورد بمعنى في غير المنهي عنه وهو غير متصل به
وصفا ومثل هذا النهي لا يمنع جواز العقد كما لا يمنع كمال العبادة ولهذا تتأدى الفرض باداء الصلاة
في الارض المغصوبة وتتأدى صوم الفرض في ايام الوصال اداءً لان النهي ليس في ولا لمعنى اتصل

بالوقت الذي يؤدى فيه الصوم الا ان الوصال لا يتحقق لان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا
لركن الصوم وهو الامساك باعتبار ان الامساك فيه عادة فكان ذلك تحقيقا لمعنى لفظ النهي لا مجازا
ولا كلام في جواز ذلك انما الكلام في موجب النهي حقيقة ثم في البيع يكون بمنزلة الدهن مجاورة حكما
فيكون البيع مساويا للدهن دون النجاسة وفي التناول لا يكون بمنزلة الدهن مجاورة فلا يحل تناوله
ولهذا جاز بيع الثوب النجس ولا يجوز الصلاة وعلى هذا قلنا العاصي في سفره يترخص بالرخص
لان سبب الرخصة السفر المديد وهو موجود بصفة الكمال لا قبح في اصله ولا في صفته انما القبح
في معنى جاوره وهو قصده الى قطع الطريق او تمرد العبد على مولاه الا ترى انه اذا بدل قصده
بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره انما تبدل قصده وكذلك العبد اذا اجتمع اذن مولاه
لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا وعلى هذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
ان هذا النهي لا يعدم اصل الشهادة للقاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته ولكن يفسد اداؤه
حتى يخرج من ان يكون اهلا للعان لان اللعان اداء والاداء فاسد بعد هذا النهي المطلق
وعلى هذا قلنا الزنا يوجب حرمة المصاهرة لان الزنا قبيح لعينه وحرمة المصاهرة ليس بسبب
الزنا ولا بالوطء الحلال لعينه انما الاصل فيه الولد المخلوق من المائين وهو محترم مخلوق بخلق الله
تعالى على اي وجه اجتمع الماآن في الرحم كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فلا يمكن فيه صفة القبح
وتثبت الحرمة بطريق الكرامة له ثم يتعدى الحرمة الى اطرافه (اي الولد) والى اسبابه خلقة فيقام السبب
وهو الوطء في محل صالح لحدوث الولد فيه مقام نفس الولد في اثبات الحرمة وما قام مقام غيره في اثبات
حكم فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه بمنزلة التراب فانه قام مقام
الماء في الطهارة وصلاحية السبب لهذا الحكم في استعمال الماء الذي هو الاصل لا في استعمال
التراب فانه يلوث ولهذا لم يكن وطء الميتة والاتيان في غير المأتي ووطء الصغيرة موجبا للحرمة
لان قيام الوطء مقام الولد في هذا الحكم باعتبار كون المحل محلا للحرث والولد وذلك لا يوجد في هذه
المواضع وعلى هذا قلنا في استيلاء الكفار على اموال المسلمين بالاحراز انه موجب للملك
لان صفة الحرمة والقبح لهذا الفعل بواسطة العصمة في المحل وهذه الواسطة ثابتة من طريق
الحكم في حقنا لا في حقهم فانهم لا يعتقدون ذلك ولانه لا الزام منقطع بانعدام ولايتنا

عصم وان الحرب وان هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام عندنا وقد اثبتت
هذه العصمة بانهما سبياها حين احرزوها بدارهم حتى انه زال الاحراز لما كانت العصمة عن الاسترقاق
بالحرية المداركة الاسلام ولم يثبت بالاحراز الموجود منهم فلما لا يملكون رقابنا لو غلبوا على هذا
يسوغ الملك بعد تقرر الضمان لانه صح بانه غصب الملك لا سبب واما سبب الملك للغاصب بملك
المغصوب منه بدله وهو القيمة عليه وهذا حكم شرعي لا صح فيه حكمه بالعقد وهو التحرز عن فضل
خال عن العوض سالم للمغصوب منه شرعا فانه اذا اجتمع الاصل والبدل في ملكه يتحقق هذا المعنى فيثبت
مع ان الملك انما لا يثبت للمغصوب منه لتتم به شرط سلامة الضمان له فان الضمان ضمان جبر وانما يجبر
الفائت لا القائم فكان انعدام ملكه في العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشيء تبعه وفي المدبر
على هذا الطريق نقول لما سلم الضمان للمغصوب منه جعل الاصل زائلا عن ملكه الا ان المدبر يحتمل ذلك
ولهذا لو اكتسب كسبا لم يرجع من اباقه حتى ما كان ذلك الكسب للغاصب وانما ثبت الملك للغاصب ضمانا في
المدبر والمدبر موجب الحق القول عندنا ولهذا امتنع بيعه وفي القن بعد ما زال ملك المغصوب منه
لا مانع من دخوله في ملك الغاصب الضامن وهو اقوى الفارق لانه يملك عليه بدله او نقول في المدبر
لا يحتمل جعل الضمان بدلا عن العين لان شرطه انعدام ملكه في العين وهذا الشرط لا يمكن اثباته
في المدبر فجعلنا الضمان ضمان الجناية واتينا باعتبار الجناية على يده وهذا جائز عند الضرورة ولا
ضرورة في القن فيجعل بدلا عن العين ولهذا قلنا لو اخذ القيمة بطريق الصلح بعد قضاء القاضي لا يملك
على المدبر ويملك على القن وهذا هو الطريق لتخريج جنس هذه المسائل

فصل

في بيان حكم الامر والنهي في اضدادهما قال رضي الله عنه اعلم بان العلماء مختلفون فيهما
جميعا فنبين كل واحد منهما على الانفراد لتكون اوضح اما بيان حكم الامر فقد قال بعض المتكلمين
لا حكم للامر في ضده وقال الجصاص الامر بالشيء يوجب النهي عن ضده سواء كان له ضد واحد او
اضداد وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا انه يقتضي كراهة ضده ولا نقول
انه يوجبه او يدل عليه مطلقا وحجة الفريق الاول ان ضده مسكوت عنه والسكوت لا يكون موجبا شيئا
الا ترى ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل
التعليق فهنا ايضا الضد مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر يقرره ان الامر فيما وضع له لا يوجب

بلغ

المختار

حكما فيما يتناوله النص الا بطريق التعدية اليه بعد التعليل فلان لا يوجب حكما في ضد ما وضع له كان
اولى وعلى قول هؤلاء الذم والاثم على من ترك الايتمار باعتبار انه لم يات بما امر به قال الجصاص وهو
قول فيمن فارقه قولا باستحقاق العبد العقوبة على ما لم يفعله واستحقاق العقوبة باعتبار فعل يعلم العبد
ثم انه يقرر مذهبه على ان الامر المطلوب يوجب الايتمار على الفور فكان من ضرورته وجوب الايتمار على الفور
حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده حكما يوضحه ان الامر طلب
الايجاد للمامور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان
حراما بمنزلة نقض حكم الامر ولهذا استوى فيه ما يكون له ضد واحد او اضداد فباي ضد
اشتغل يعدم ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل
بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام يعدم ما امر به وهو الخروج وهذا هو الحجة للفريق
الثالث الا انهم يقولون حرمة الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الامر فانما تثبت الحرمة
فيه لا فيما تثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص فالثابت بالنص ثابت من كل وجه
وهذا ثابت من وجه بحكم حكم الامر ويكون دليل الحرمة يشبه بالنهي لمعنى في غير المنهي
عنه متصل بالمنهي عنه فيثبت به الكراهة فقط وجه القول المختار هذا الكلام ايضا الا انا
نقول ثبوت الحرمة بطريق الاقتضاء هاهنا لانه يطلب الوجود بالامر يقتضي حرمة الضد والثابت
بدلالة النص لا مثل ما هو ثابت بالنص او اقوى منه كالتنصيص على حرمة التأفيف يدل على حرمة الشتم
لان فيه ذلك الاذى وزيادة فاما ما يثبت بطريق الاقتضاء فهو ثابت لاجل الضرورة وانما يتحقق
ما يرتفع به الضرورة ووجود احد الضدين يقتضي انتفاء الضد الآخر كالليل مع النهار فكان
وجوب الاداء بالامر مقتضيا ترك الضد وانما حرم الضد بهذا الاقتضاء ولهذا قلنا ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده لا ان يكون موجبا له او دالا عليه وما ذكره الجصاص ان مطلق
الامر يوجب الايتمار على الفور دعوى منه وقد ذكرنا ان الرواية بخلاف ذلك والجواب
عما قاله الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه نقول نعم بالتقرير الذي قلنا وجه المختار وهو ان
يثبت كراهة ضده بطريق الاقتضاء والمقتضى مسكوت عنه فان ما يكون منصوصا عليه
لا يكون ثابتا بطريق الاقتضاء ولا خلاف بين مثبتي القياس ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى

الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده

العدم الأصلي لا يفتقر إلى الدليل

وإن كان مسكوتاً عنه بعد أن يكون محتاجاً إليه، وليس هذا نظير التعليق بالشرط فإن ذلك يوجب
وجود الحكم ابتداءً عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ابتداءً أن لا
يكون موجوداً قبله، ولكن انعدامه قبل وجود الشرط عدم أصلي فلا يصير مضافاً إلى الوجود عند وجود
الشرط نصاً ولا اقتضاءً لأن العدم الأصلي لا يستدعي دليلاً معدماً نصاً وإثباتاً، فأما هنا وجوب
الإقدام على الائتمار يقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى النص تكون مضافاً إلى النص فلا
قدر ما يثبت به الحرمة وهو الموجب للكراهة مضافاً إلى الأمر اقتضاءً، وإذا ثبت حكم الأمر فكذلك حكم
النهي في ضده على هذه الأقاويل الأربعة، فالفريق الأول يقولون لا حكم له في ضده لأنه مسكوت
عنه ويستدلون على ذلك بقوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم فإنه لا يكون أمراً بضده وهو ترك
قتل النفس إذ لو كان أمراً به لكان تارك قتل النفس مباشراً لفعل الطاعة وهو الائتمار بالأمر فإنه
يكون مستحقاً الثواب الموعود للمطيعين وهذا فاسد. وقال الجصاص النهي عن الشيء يوجب ضده إن كان له
ضد واحد وإن كان له أضداد فلا يوجب شيئاً من أضداده، وبيان ذلك في الحركة والسكون فإن
قول القائل لا تتحرك يكون أمراً بضده وهو السكون لأن للمنهي عنه ضداً واحداً، وقوله لا تسكن
لا يوجب شيئاً في ضده لأن له أضداداً وهي الحركة من الجهات الست فإن السكون يعدم من أي جانب كانت
الحركة فلا يتعين واحد من الأضداد مأموراً به بموجب النهي، وإذا قال لغيره لا تقم فللمنهي عنه
أضداد من القعود والاضطجاع فلا يوجب هذا النهي شيئاً من أضداده، قال لأن موجب النهي
انعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه وإذا كان له ضد واحد فمن ضرورة وجوب الانعدام الكف عن الإيجاد
فيكون النهي موجباً للأمر بالضد حكماً، واستدل على ذلك بقوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في
أرحامهن فإنه نهي عن الكتمان وهو موجب للأمر بالإظهار ولهذا أوجب قبول قولها فيما تخبر
لأنها مأمورة بالإظهار، ونهي المحرم عن لبس المخيط لا يكون أمراً بلبس شيء معين من غير المخيط لأن
للمنهي عنه أضداداً وكذا النهي ليس بأمر بجميع الأضداد وليس بعضها بأولى من البعض،
ووجه الفرق بينهما أن مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالإباحة
في الضد فإنه لو قال نهيتك عن التحرك وأحللت لك السكون أو أبحت لك السكون كان كلاماً
مختلاً لأن موجب النهي تحريم المنهي عنه ولا يتصور التحريم في ضده لاستحالة انعدامهما جميعاً

حركة وسكون

وصفة الإباحة بمقتضى التحريم، وبهذا يتبين فساد ما ذهب إليه الفريق الأول من أن الضد مسكوت عنه
ولا تعويل على استدلالهم بالنهي عن قتل النفس لأنه لا يحصل الكف إلا بالتصريح بالكف عن قتل النفس
يستحق موجب النهي والثواب جزاءً إن الأمر بالكف عن قتل النفس ما حكمه منهم من قال يعني لا ابتداء
لا يستحق في مثل هذا الأجر لأن كل أحد يكف على ذلك وينال الثواب في عمل خلاف هوى النفس يستحق فيه
الابتلاء، قال رضي الله عنه والأصح عندي أنه ينال به ثواب المطيعين عند قصد امتثال الأمر
وإظهار الطاعة فهكذا نقول إذا ثبت ذلك بحكم النهي، فأما إذا كان للمنهي عنه أضداد فيستقيم التصريح
بالإباحة في جميع الأضداد بأن يقول لا تسكن وأحللت لك التحرك من أي جهة شئت فعرفنا أنه لا يوجب
بهذا النهي شيئاً من الأضداد، وقول من يقول إن مثل هذا النهي يكون أمراً بأضداده
يؤدي إلى القول بأنه لا يتصور من العبد فعل مباح أو مندوب إليه فإن النهي عن محرم وأضداده
واجب بالأمر الثابت بمقتضى النهي فكيف يتصور منه فعل مباح أو مندوب إليه وقد اتفق العلماء على أن
أقسام الأفعال التي يأتي بها العبد عن قصد أربعة واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور
دليل على فساد قول هذا القائل، وأما الفريق الثالث يقولون موجب النهي في ضده إثبات سنة
تكون في القوة كالواجب لأن هذا أمر يثبت بطريق الدلالة فيكون موجبه دون موجب الثابت بالنص
وعلى القول المختار يحتمل أن يكون مقتضياً هذا المقدار على قياس ما قلنا في الأمر وكذلك إن كان للمنهي
عنه أضداد فإنه يثبت هذا القدر من المقتضي في أي أضداده يأتي به المخاطب ولهذا قلنا بالنهي
عن لبس المخيط في حالة الإحرام يثبت أن السنة لبس الإزار والرداء والذي يأتي به الكفاية
من غير المخيط، فأما قوله ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن فهو نسخ وليس بنهي بمنزلة قوله
لا يحل لك النساء من بعد، وإنما كان هذا أمراً بالإظهار بواسطة أن الكتمان لم يبق مشروعاً وهو
نظير قوله لا نكاح إلا بشهود، وقد بينا تحقيق هذا المعنى فيما سبق، فأما بيان فائدة الأصل
المذكور في هذا الفصل من مسائل الفقه أن نقول لما كان الأمر مقتضياً كراهة الضد لم يكن
الضد مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر ولكن يكون مكروهاً في نفسه
فإن المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد لا تفسد صلاته لأنه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب
بالأمر وهو القيام إذا أتى به بعد القعود ولكن القعود مكروه في نفسه ولكون النهي مقتضياً

أقسام الأفعال أربعة

في صدق ما بينا من صفة الشبه قلنا لا ينعدم بالضد ما هو موجب صفة النهي فإن ركن العقد
الامتناع من الخروج والتزوج ثبت ذلك بصيغة النهي قال الله تعالى ولا يخرجن ولا تعزموا
عقدة النكاح فإن فعلت ذلك لم ينعدم به ما هو ركن الاعتداد حتى ينقضي العدة بخلاف الكف في
باب الصوم فإنه واجب بصيغة الأمر نصاً قال تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل فينعدم الأداء
بما شرع الضد وهو الأكل وعلى هذا قلنا العدتان ينقضيان بمضي مدة واحدة لأن
الكف في العدة ثابت بمقتضى النهي ولا تنافي فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم ولا يتحقق
أداء الصومين في يوم واحد لتنافي في ركن كل صوم وهو الكف في وقت فإنه ثابت بالأمر
نصاً فلا يتحقق اجتماع الكفين في وقت واحد وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد في مصل على
مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جاز صلاته لأن المأمور به السجود على مكان طاهر وما شرع
الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به فيكون مكروهاً في نفسه ولا يكون مفسداً
للصلاة وعلى قول أبي حنيفة ومحمد يفسد به الصلاة لأن تأدي المأمور به لما كان باعتبار
المكان فما يكون صفة للمكان الذي يؤدى الفرض عليه يجعل من أهل الصفة له حكماً فيصير هو
كالحامل للنجاسة إذا سجد على مكان نجس والكف عن حمل النجاسة مأمور به في جميع الصلاة
فيفوت ذلك بالسجود على مكان نجس كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأموراً به في جميع
وقت الصوم يفوت بالأكل في جزء من الوقت فيه وعلى هذا قال أبو يوسف بترك
القراءة في شفع من التطوع لا يخرج عن حرمة الصلاة لأنه مأمور بالقراءة في الصلاة وذلك
نهي عن ضده اقتضاء فترك القراءة ما لم يكن مفوتاً للفرض لا يكون مفسداً ومع احتمال الأداء في شفع
آخر بهذه التحريمة لا يتحقق فوات هذا الفرض فبقي التحريمة صحيحة فالتزم لبناء شفع آخر عليها
وإن فسد أداء الشفع الأول بترك القراءة وقال محمد رحمه الله القراءة فرض من أول الصلاة
إلى آخرها حكماً ولهذا لا يصلح الأمي خليفة للقارئ وإن كان بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة
وإنما يعرض القراءة في محلها وإذا كان مفسداً حكماً يتحقق فوات ما هو الفرض بترك القراءة
في ركعة فيخرج به من حرمة الصلاة وقال أبو حنيفة رحمه الله كل شفع من التطوع صلاة على
حدة ولهذا افترض القراءة في كل ركعة من الشفع عندنا كما يفترض في كل ركعة من الفجر

إلا أن ترك القراءة في ركعة من التطوع لا يفوت ما هو المأمور به من القراءة في الصلاة نصاً فلا
ينقطع به التحريمة وترك القراءة في الركعتين يفوت ما هو الفرض قطعاً فيكون ذلك قطعاً للتحريمة
وهكذا القول في التحريمة فإن ترك القراءة في ركعة يفسد الفرض ولكن لا يحل التحريمة بل يبقى تطوعاً في إحدى
الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله وفي الرواية الأخرى يفوت التطوع احتمال بناء شفع آخر عليه
فأما ولا أفعل ذلك لأن الكل في حكم صلاة واحدة فلا ينقطع التحريمة بترك القراءة في ركعة منها ومثل
هذا الاحتمال غير موجود في التحريمة حتى أن في ظهر المسافر لما [...] هذا الاحتمال بنية الإقامة
قال أبو حنيفة رحمه الله وأبو يوسف لا يفسد بترك القراءة في ركعة منها حتى إذا نوى الإقامة
أتم صلاته وقضى ما ترك من القراءة في الشفع الثاني فيجزيه ذلك وعلى هذا قولهم إن ترك القراءة
في التطوع في الركعتين جميعاً لا يحل التحريمة عنده لاحتمال بناء شفع آخر عليه كما في فصل المسافر
ولكنه يفسد لتحقق فوات ما هو فرض في هذه الصلاة فإنه وإن بنى الشفع الثاني على حرمته
لا يخرج به من أن يكون الشفع الأول صلاة على حدة حقيقة وحكماً ولهذا لا يفسد الشفع الأول
بفساد يعترض في الشفع الثاني والمسائل التي تخرج على هذا الأصل يكثر تعدادها

فصل في بيان أسباب الشرائع قال رضي الله عنه اعلم بأن الأمر
والنهي على الأقسام التي بيناها لطلب أداء المشروعات معناها يعني الخطاب بالأداء بعد الوجوب
بأسباب جعلها الشرع سبباً لوجوب المشروعات والموجب هو الله تعالى حقيقة لا تأثير للأسباب
في الإيجاب بأنفسها والخطاب يستقيم أن يكون سبباً موجباً للمشروعات لأن الله تعالى جعل
أسباباً أخر سوى الخطاب سبب الوجوب تيسيراً للأمر على العباد حتى يتوصل إلى معرفة الواجبات
بمعرفة الأسباب الظاهرة وقد دل على ما قلنا قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالألف
واللام دليل على أن المراد أقيموا الصلاة التي أوجبتها عليكم بالسبب الذي جعلته سبباً لها
وأدوا الزكاة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل أدّ الثمن إنما يفهم من الخطاب بأداء
الثمن الواجب بسببه وهو البيع ثم أصل الوجوب في المشروعات جبراً لا صنع للعبد فيه ولا اختيار
فأما الموجب هو الله تعالى يتعبد العباد بما أوجبها عليهم فلا صنع لهم في صفة العبودية
الثابتة عليهم لا صنع لهم في أصل الوجوب وباعتبار الأسباب التي جعلها الشرع سبباً
لا اختيار لهم في أصل الوجوب أيضاً كما أنه

بلغ

الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء

الإحسان لهم في الشرع فأما وجوب الأداء الثابت بالخطاب لا ينفك عن اختيار يكون فيه للعبد عند
الأداء وبه يتحقق معنى العبادة والابتلاء في المؤدي وهذا لأن المكلف بعد أن توسع شرعا
وأصل الوجوب يتقرر بالسبب مع انعدام الخطاب بالأداء الثابت بالأمر والنهي فإن من مضى عليه
وقت الصلاة وهو نائم تجب عليه الصلاة حتى يؤدي الفرض إذا انتبه فالخطاب موضوع عن
النائم وكذلك المغمى عليه إذا لم يستوعب الإغماء أكثر من يوم وليلة والمجنون إذا لم يزد جنونه
على يوم وليلة يتحقق وجوب الصلوات في حقه حتى يلزمه القضاء والخطاب موضوع عنه
ألا ترى أن هذا المجنون أو المغمى عليه لو كان كافرا فأفاق وأسلم لم يلزمه قضاء الصلوات
لما ثبت الوجوب في تلك الحالة في حقه لانعدام الأهلية فإن الإنسان إنما يوجب عليه من يكون
أهلا للوجوب عليه وكذلك المغمى عليه في جميع شهر رمضان والمجنون في بعض الشهر يثبت
الوجوب في حقهما حتى يجب القضاء بعد الإفاقة والخطاب موضوع عنهما وكذلك الزكاة
على أصل الخصم تجب على الصبي والمجنون والخطاب موضوع عنهما وبالاتفاق يجب عليهما العشر
وصدقة الفطر وكذلك يجب عليهما حقوق العباد عند تحقق الأسباب منهما أو من الولي على سبيل
النيابة عنهما كالصداق الذي يلزمهما بتزويج الولي إياهما والعقر الذي يستحقه الغير عليهما
عند دخوله في ملكهما بالإرث وإن كان الخطاب موضوعا عنهما إذا تقرر هذا فنقول
الأسباب التي جعلها الشرع موجبة للمشروعات هي الأسباب التي تضاف المشروعات إليها وتتعلق
بها شرعا لأن إضافة الشيء إلى الشيء في الحقيقة تدل على أنه حادث به كما يقال كسب فلان أي حدث له
بالسعاية وقد يضاف إلى الشرط مجازا باعتبار أن وجوده يكون عند وجود الشرط ولكن
المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتعلق الشيء بالشيء يدل على كون ذلك سببا له أما إضافة
الصلاة إلى الوقت شرعا وتعلقها بالوقت شرعا ظاهر حتى يتكرر بتكررها مع أن مطلق
الأمر لا يوجب التكرار وإن كان معلقا بشرط ألا ترى أن الرجل إذا قال لغيره تصدق بدرهم
من مالي لدلوك الشمس لا يقتضي هذا الخطاب التكرار ورأينا وجوب الأداء الثابت
بقوله أقم الصلاة لدلوك الشمس مقصورا على المرة الواحدة ثم يتكرر الوجوب
باعتبار تجدد السبب بدلوك الشمس في كل يوم ثم وجوب الأداء ثبت بحكم هذا الخطاب

وجود الوجوب بدون وجوب الأداء

الإنسان إنما يوجب على من يكون أهلا

على الصبي والمجنون هو والعشر

خامس 29

أي زوال الشمس

صح عندها

وحرف اللام في قوله لدلوك الشمس دليل على تعلقها بذلك الوقت كما يقال تأهب للشتاء وتطهر
للصلاة ولم يتعلق بها وجودا عندها فعرفنا أنه تعلق الوجوب بها فجعل الشرع ذلك الوقت
سببا للوجوب بها فنقول وجوب الإيمان بالله تعالى وسببه في الظاهر الآيات الدالة
على حدث العالم لمن وجب عليه وهذه الآيات غير موجبة بذاتها وعقل من وجب عليه غير موجب
عليه أيضا ولكن الله تعالى هو الموجب بأن أعطاه آلة يستدل بها بالدلالة على معرفة الواجب
لمن يقول للغير هذا السراج فإن أضاء لك الطريق فاسلكه كان الموجب للسلوك في الطريق
هو الآمر بذلك لا الطريق بنفسه ولا السراج فالعقل بمنزلة السراج والآيات الدالة على حدث
العالم بمنزلة الطريق والتصديق من العبد والإقرار بمنزلة السلوك في الطريق فهو واجب
بإيجاب الله تعالى حقيقة وسببه الظاهر الآيات الدالة على حدث العالم ولهذا تسمى علامات
فإن العلم للشيء لا يكون موجبا بنفسه ولا نعني أن هذه الآيات توجب وحدانية الله تعالى
ظاهرا أو حقيقة وإنما نعني أنها في الظاهر سبب لوجوب التصديق والإقرار على العبد
ولكون هذه الآيات دائمة لا تحتمل التغيير حالا لا تتصور للمحدث أن يكون غير محدث في وقت
من الأوقات كان فرضية الإيمان بالله تعالى دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل
بحال ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل لأن السبب متقرر في حقه والخطاب بالأداء موضوع عنه
بسبب الصبا لأن الخطاب بالأداء يحتمل السقوط في بعض الأحوال ولكن صحة الأداء باعتبار تقرر
السبب الموجب باعتبار وجوب الأداء كالبيع بثمن مؤجل سبب لجواز أداء الثمن قبل حلول الأجل
وإن لم يكن الخطاب بالأداء متوجها حتى يحل الأجل والمسافر إذا صام في شهر رمضان كان صحيحا
منه فرضا لتقرر السبب في حقه وإن كان الخطاب بالأداء موضوعا عنه قبل إدراك العدة من
أيام أخر وهذا لأن صحة الأداء تكون بوجود ما هو الركن ممن هو أهل والركن هو التصديق
والإقرار والأهلية لذلك لا تنعدم بالصبي فبعد ذلك امتناع صحة الأداء لا يكون إلا
بحجر شرعي والقول بالحجر عن الإيمان بالله محال فأما الصلاة فواجبة بإيجاب الله تعالى
بلا شبهة وجعل سبب وجوبها في الظاهر هو الوقت في حقنا وأمرنا بأدائها بقوله
أقم الصلاة لدلوك الشمس أي لأجل دلوك الشمس والدليل على أنها تضاف إلى الوقت شرعا

فقال بعض الوقت وصلاة الفجر والظهر وإنما أضاف الواجب إليه لأنه سببه ولذلك يتكرر الوجوب بتكرر الوقت
والخطاب لا يوجب التكرار وهو لا يضاف إلى الخطاب شرعا وليس هنا سوى الوقت والخطاب فتبين بهذا
أن الوقت هو السبب ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الأداء
بالخطاب إلى آخر الوقت فإن قيل أليس من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الأداء والخلاف
أن وجوب الأداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو
المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فإنه مشروع نفلا
في كل يوم وجد الأداء أو لم يوجد وفي رمضان يكون فرضا واجبا بسبب الوقت سواء وجد خطاب
الأداء بوجود شرطه وهو التمكن من الأداء أو لم يوجد ألا ترى أن من كان مغمى عليه أو نائما في وقت الصلاة
ثم أفاق بعد مضي الوقت يصير مخاطبا بالأداء لوجوبها عليه بوجود السبب وهو الوقت ولو كان هذا
المغمى عليه أو النائم غير بالغ ثم بلغ بعد مضي الوقت ثم أفاق وانتبه لم يلزمه قضاؤها وقد
صار مخاطبا بعد الإفاقة في الموضعين بصفة واحدة ولكن لما انعدم الأهلية عند وجود السبب
لم يثبت الوجوب في حقه فلما وجدت الأهلية في الفصل الأول بعض العقد والخطاب بالأداء متأخر
إلى مضي الأداء بعد أهليته وسبب وجوب الصوم شهود الشهر في حال قيام الأهلية ولهذا أضيف إلى
الشهر شرعا ويتكرر بتكرر الشهر ولم يجز الأداء قبل وجود الشهر وجاز بعده وإن كان الأداء بالخطاب
متأخرا كما في حق المريض والمسافر فإن الأمر بالأداء في حقهما بعد إدراك عدة من أيام أخر والوجوب ثابت
في الشهر بقدر نسبته حتى لو صاما كان ذلك فرضا ألا ترى أن من كان مسافرا في رمضان غير بالغ ثم
صار مقيما بعد ما بلغ خارج رمضان لا يلزمه الصوم ولو كان بالغا في رمضان مسافرا يلزمه الأداء
إذا صار مقيما وحالهما بعد الإقامة بصفة واحدة فعرفنا أن الوجوب مرتبط بأحدهما بقدر نسبته دون
الآخر وبيان ما قلنا في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه فليصم فيه لأن الوقت ظرف للصوم
وإنما يفهم من هذا فليصم فيه الصوم الواجب بشهوده ولهذا ظن بعض المتأخرين ممن صنف في هذا الباب
أن سبب الوجوب أيام الشهر دون الليالي لأن صلاحيته الأداء مختص بالأيام قال رضي الله عنه
وهذا غلط عندي بل في السببية للوجوب الليالي والأيام سواء فإن الشهر اسم لجزء من الزمان
يشتمل على الأيام والليالي وإنما جعله الشرع سببا لإظهار فضيلة هذا الوقت وهذه

الشهر اسم لجزء
من الزمان

الفضيلة ثابتة للليالي والأيام جميعا والرواية محفوظة في أن من كان مفيقا في أول ليلة من الشهر
ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما يشهد
من الشهر في حال الإفاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون إذا أفاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح
ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء والدليل عليه أن نية أداء الفرض تصح بعد دخول الليلة الأولى
بغروب الشمس قبل أن يصبح ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح ألا ترى أنه لو
نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته ويؤيد ما قلنا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فإنه نظير قوله أقم الصلاة
لدلوك الشمس وقد بينا في الصلاة أن في تقرر الوجوب بتقرر السبب لا يعتبر التمكن من الأداء فإن من أسلم في
إلى الأجل
آخر الوقت يجب عليه الصلاة وإن لم يتمكن من أداء الصلاة في الوقت يلزمه فرض الوقت فهاهنا وإن لم يثبت التمكن من الأداء بشهود
الليل يتقرر سبب الوجوب ولكن بشرط احتمال الأداء في الوقت ولهذا لو أسلم في آخر يوم من رمضان
قبل الزوال أو بعده لم يلزمه الصوم وإن أدرك جزءا من الشهر لأنه ليس هنا معنى احتمال الأداء في الوقت
وقد قررنا هذا فيما سبق وسبب وجوب الحج البيت ولهذا أضافه الله شرعا فقال تعالى ولله على
الناس حج البيت ولهذا لا يتكرر وقت الأداء إلا بما هو السبب غير متجدد وأما الوقت فهو شرط
جواز الأداء وليس بسبب للوجوب فإن الأداء يجوز بعد دخول شوال بدخول الوقت وتأخر الأداء إلى يوم عرفة فعرفنا
أن الوقت سبب للوجوب إذ لو لم يكن شرطا لم يكن لإضافة الوقت إليه مفيدا وقال تعالى الحج أشهر كما قال وقت
الصلاة فعرفنا أنه شرطه وهذا لأن عند تأخر الأداء كما دخل شوال ولكن هذه عبادة
تشتمل على أركان بعضها يختص بوقت ومكان وبعضها لا يختص فما كان مختصا بوقت أو مكان لا يجوز في غير ذلك
الوقت كما لا يجوز في غير ذلك المكان وما لا يكون مختصا بوقت فهو جائز في وقت الحج حتى أن من أحرم
في رمضان وطاف وسعى لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه
إعادة السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لا يلزمه إعادته يوم النحر
لأن السعي غير موقت فجاز أداؤه في أشهر الحج فأما الوقوف موقت فلم يجز أداؤه قبل وقته كما لا يجوز
أداء طواف الزيارة يوم عرفة لأنه موقت بيوم النحر وكما لا يجوز رمي اليوم الثاني في اليوم الأول
وهو نظير أركان الصلاة فإن السجود مرتب على الركوع فلا يعتد به قبل الركوع ولا يدل ذلك
على أن الوقت ليس بوقت للأداء وبهذا تبين أن الوقت ليس بسبب للوجوب ولكنه شرط جواز الأداء

بلغ



أو وجوب الأداء فيه وكذلك الاستطاعة بالمال ليس بسبب للوجوب فإن هذه عبادة بدنية
وإنما كان البيت سببا لوجوبها لأنها عبادة هجرة وزيارة تعظيما لتلك البقعة فلا يصلح المال
سببا لوجوبها وإنما هو شرط لجواز الأداء أيضا فالأداء من الفقير صحيح وإن كان لا يملك شيئا وأما المال
شرط وجوب الأداء فإن السفر الذي يوصله إلى الأداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة إلا بحرج
عظيم والحرج مدفوع فعرفنا أن المال شرط وجوب الأداء وهو نظير عدة من أيام أخر في باب الصوم
في حق المسافر فإنه شرط وجوب الأداء حتى كان له الأداء قبله ولا يتكرر وجوب الأداء بتجدد
هذه الأيام وهنا أيضا لا يتكرر وجوب الأداء بتجدد ملك الزاد والراحلة فعرفنا أنه شرط
لوجوب الأداء. وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها فيقال تطهر
للصلاة فأما الحدث فهو شرط وجوب الأداء بالأمر وهو قوله فاغسلوا وجوهكم لا أن يكون
سببا للوجوب وكيف يكون سببا وهو ناقض للطهارة فما يكون مزيلا للشيء رافعا له لا يصلح
سببا لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه فإن الوضوء على الوضوء نور على نور والحاجة إلى الأداء مع تحقق
الحدث بدون وجوب الصلاة فإن الحائض إذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر لأنه ليس عليها
وجوب الصلاة وهذا لأن الطهارة ليست بعبادة مقصودة ولكنها شرط للصلاة وما
يكون شرط الشيء يتعلق به صحته فوجوبه يكون بوجوب الأصل بمنزلة استقبال القبلة فإنه يجب بوجوب
الصلاة والشهود في باب النكاح ثبوتها بثبوت النكاح لكون الشهود شرطا في النكاح. وسبب
وجوب الزكاة المال بشرط أن يكون نصابا ناميا لأنه يضاف إلى المال وإنه يتضاعف بتضاعف
النصب في وقت واحد ولكن الوجوب بواسطة غنى المالك قال عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى
والغنى لا يحصل بأصل المال ما لم يبلغ مقدارا وذلك النصاب شرعا والوجوب بصفة اليسر
ولا يتم ذلك إلا إذا كان المال ناميا ولهذا يضاف إلى سبب النماء أيضا فيقال زكاة السائمة
وزكاة التجارة فأما مضي الحول فهو شرط لوجوب الأداء من حيث إن النماء لا يحصل إلا بمضي
الزمان ولهذا جاز الأداء بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وجواز الأداء لا يكون قبل
تقرر سبب الوجوب حتى لو أدى قبل كمال النصاب لم يجز فإن قيل الزكاة يتكرر وجوبها
في مال واحد باعتبار الأحوال قلنا تكرر الوجوب بتجدد النماء الذي هو وصف للمال

المال شرط وجوب الأداء

سبب وجوب الطهارة الصلاة

أي أداء الطهارة

[illegible]

وباعتباره يكون المال سببا للوجوب فإن بمضي كل حول يتجدد حصول النماء المطلوب من عين السائمة
بالدر والنسل والمطلوب من أعيان عروض التجارة زيادة القيمة. وسبب وجوب صدقة الفطر
على المسلم الغني رأس يمونه ويلي عليه ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف
الواجب بتعدد الرؤوس من الأولاد الصغار والمماليك وإنما عرفنا هذا بقوله عليه السلام
أدوا عن كل حر وعبد وقال أدوا عمن تمونون وحرف عن للانتزاع فإما أن يكون المراد طريق
الانتزاع بالوجوب على الرأس ثم أداء الغير عنه وهذا باطل فإنه لا يجب على الكافر والرقيق
والفقير والصغير فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وفيه تنصيص على أن الرأس
بالصفة التي قلنا هو السبب للوجوب وأما الفطر فهو شرط وجوب الأداء والإضافة إليه
بطريق المجاز على معنى أن الوجوب عنده يكون وإنما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود
الإضافة إليهما لأن تضاعف الواجب بتعدد الرؤوس دليل محكم على أنه سبب والإضافة دليل محتمل
فقد بينا أن الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازا وأن التنصيص على المؤنة دليل على أن سبب الوجوب
الرأس دون الفطر فالمؤنة إنما تجب عن الرؤوس ولهذا اشتمل هذا الواجب على معنى المؤنة وعلى معنى
العبادة لأن صفة الغنى فيمن تجب عليه الأداء معتبر لوجوب الأداء وذلك دليل كونه عبادة وصفة
المؤنة في المؤدى عنه دليل على أنه بمنزلة النفقة وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب
ووجوب الأداء بمجيء وقت الفطر في يوم لم يرد الصوم أصلا دليل على أن الفطر شرط وجوب
الأداء فإن الكافر إذا أسلم ليلة الفطر أو الصبي بلغ أو العبد عتق يلزمه الأداء بطلوع الفجر
من يوم الفطر ولهذا لو أسلم بعد طلوع الفجر لم يلزمه وإن أدرك اليوم لأن وقت الفطر عن رمضان
في حق وجوب الصدقة عند طلوع الفجر فإذا انعدم الأهلية عنده لم يجب الأداء ولم يتكرر
الوجوب بتكرر الفطر في كل سنة بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول فإن الوصف الذي لأجله
كان الرأس موجبا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما أن النماء الذي لأجله كان المال سببا للوجوب
يتجدد بتجدد الحول. وسبب وجوب العشر الأرض النامية باعتبار حقيقة النماء. وسبب
وجوب الخراج الأرض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ولهذا لو اصطلم الزرع
آفة لم يجب العشر ولا الخراج ولهذا لم يجتمع العشر والخراج بسبب أرض واحدة لأن كل واحد

الاشتغال بالزراعة مذلة

سببها مؤنة الارض النامية لان العشر الواجب جزء من النماء فلا بد من حصول النماء لتسلم الوجوب في محله ولهذا كان في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة فباعتبار اصل الارض هو مؤنة لان تحمل تلك الارض تستلزم مؤنة شرعا وباعتبار كون الواجب جزء النماء فيه معنى العبادة بمنزلة الزكاة وفي الخراج معنى المؤنة باعتبار اصل الارض ومعنى المذلة باعتبار انه من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة على ما روي ان النبي عليه السلام راى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا لا يتكرر وجوب العشر بتجدد الخارج لتجدد الوصف وهو النماء ولا يتكرر وجوب الخراج في حول واحد كذلك وبهذا جاز تعجيل الخراج قبل الزراعة ثم لم يجز تعجيل العشر لان الارض باعتبار صفة النماء اوجب العشر وذلك لا يتحقق قبل الزراعة وبهذا اوجب ابو حنيفة العشر في قليل الخارج وكثيره وفي كل ما يستنبت في الارض مما له ثمرة باقية وما ليس له ثمرة باقية سواء لان الوجوب باعتبار صفة النماء ولا معتبر بصفة الغني فيمن يجب عليه

الاصل العشر

فاعتبار النصاب لا حاجة وسبب وجوب الجزية الرأس باعتبار صفة معلومة وهو ان يكون كافرا له بنية صالحة للقتال ولهذا اضاف الله تعالى جزية الراس ويتكرر الوجوب بتجدد الحول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة فان المعنى الذي كان الرأس سببا باعتبار نصرة القتال وهذا لان اهل الذمة يصيرون منا دارا والقيام بنصرة الدار واجب على اهلها ولا تصلح ابدانهم لهذه النصرة لميلهم الى اهل الدار المعادية لدارنا اعتقادا فاوجب عليهم في اموالهم جزية عوضه لهم على كفرهم وخلفا عن النصرة التي فاتت باصرارهم على الكفر حقا ولهذا تصرف الى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار وهذه النصرة تتجدد وجوبها بتجدد الحاجة في كل وقت فلذلك ما كان خلفا عنها يتجدد وجوبها الا انه لا نهاية للحاجة الى المال فيعتبر الوقت لتجدد الوجوب كما يعتبر في الزكاة وسبب وجوب العقوبات ما اضاف اليه نحو الزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد والقتل العمد للقصاص وسبب وجوب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما اضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة نحو اليمين المعقودة على امر في المستقبل الاحنث فيها والظهار عند العود والفطر في رمضان بصفة الجناية والقتل بصفة الخطا فاما سبب المشروع من المعاملات فهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها وبيان ذلك ان الله تعالى

الانسان هو المقصود المخلوق للعبادة

حكم ببقاء العالم الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث والانسان هو المقصود بذلك فشرع لهذا التناسل طريقا لا فساد فيه ولا تضييع وهو طريق الازدواج بلا شركة ففي التغالب فساد وفي الشركة تضييع لان الاب اذا اشتبه يعجز عن مؤنة الولد علمه وبالامهات عجز عن الكسب لذلك باصل الجبلة فيضيع الولد وبقاء النفس الى اجله انما يكون بما تقوم به المصالح المعيشة وذلك بالمال والحاجة اليه لكل واحد للمعاشة لا يكون حاصلا في يده وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد ولان الله تعالى جعل الدنيا دار محنة وابتلاء كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه والانسان الذي هو مقصود غير مخلوق في الدنيا لنيل اللذات وقضاء الشهوات بل للعبادة التي هي عمل بخلاف هوى النفس قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فعرفنا ان ما جعل لنا في الدنيا من اقتضاء الشهوات بالاكل وغير ذلك ليس لعين اقتضاء الشهوة بل لحكمة اخرى وهو تعلق البقاء المقدور بتعاطيها الا ان في الناس مطيعا وعاصيا فالمطيع يرغب فيه لا لقضاء الشهوة بل لابتغاء الامر والعاصي يرغب فيه لقضاء شهوة النفس فيتحقق البقاء المقدور بفعل الفريقين وللمطيع الثواب باعتبار قصده الى الاقدام عليه والعاصي مستوجب للعقاب باعتبار قصده في ابتغاء هوى النفس الامارة بالسوء تبارك الله الحكيم القدير هو مولانا نعم المولى ونعم النصير

فصل في بيان المشروعات من العبادات واحكامها هذه المشروعات تنقسم على اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان وهو مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع وفي الاسم ما يدل على ذلك كله فان الفرض لغة التقدير قال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وفي هذا الاسم ما ينبئ عن شدة الرعاية في الحفظ لانه مقطوع به وما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناهي كيلا يصعب علينا اداؤه ويسمى مكتوبة ايضا لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وبيان هذا القسم في الايمان بالله والصلاة والزكاة والصوم والحج فان التصديق بالقلب والاقرار باللسان

بعد المعرفة فرض مقطوع به الا ان التصديق مستدام في جميع العمر لا يحتمل السقوط بعذر ما بحال والاقرار
لا يكون واجبا في جميع الاحوال وان كان لا يحتمل السقوط بعذر من غير عذر بحال والعبادات التي هي اركان
الدين بعد ذلك متناهية مقطوع بها وحكم هذا القسم شرعا انه موجب للعلم اعتقادا باعتبار انه
ثابت بدليل مقطوع به ولهذا يكفر جاحده وموجب للعمل بالبدن للزوم الاداء بدليله فيكون
المؤدي مطيعا لربه والتارك للاداء عاصيا لانه بترك الاداء يبدل للعمل لا للاعتقاد وضد
الطاعة العصيان ولهذا لا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من اركان الدين كان من اصل الدين
الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بامر الشرائع كفر واما بدون الاستخفاف
فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق لخروجه من طاعة ربه فالفسق هو الخروج يقال فسقت
الرطبة اذا خرجت من قشرها وسمي الفار فويسقة لخروجها من جحرها ولهذا كان الفاسق مومنا
لانه غير خارج من اصل الدين واركانه اعتقادا ولكنه خارج من الطاعة عملا والكافر اول الفساق
في الحقيقة الا انه اختص باسم هو اعظم في الذم فاسم الفاسق عند الاطلاق يتناول المومن العاصي
باعتبار اعماله فاما الواجب فهو ما يكون لازم الاداء شرعا او لازم الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة
والاسم مأخوذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت على الارض
فما يكون ساقطا على المرء عملا بلزومه اياه من غير ان يكون دليله موجبا العلم قطعا يسمى واجبا
او هو ساقط في حق الاعتقاد قطعا وان كان ثابتا في حق لزوم الاداء عملا والفرض والواجب
كل واحد منهما لازم الا ان تأثير الفرضية اكثر ومنه سمي الحز في الخشبة فرضا لبقاء اثره على كل حال وسمي
السقوط على الارض وجوبا لانه قد لا يبقى اثره في الباقي فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم
قطعا يسمى فرضا لبقاء اثره وهو العلم به ادى او لم يؤد وما كان ثابتا بدليل موجب للعمل
غير موجب للعلم يقينا باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجبا وقيل الاسم مشتق من الوجبة
وهو الاضطراب قال القائل

وللفؤاد وجيب تحت ابهره لدم الغلام وراء الغيب بالحجر

اي اضطراب فلنوع شبهة في دليله يمكن فيه اضطراب يسمى واجبا وهذا نحو تعيين قراءة الفاتحة
في الصلاة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف والسعي في الحج واصل العمرة والوتر .

الاستخفاف بالشرايع كفر

الفرق بين الفرض والواجب

والشافعي رحمه الله ينكر هذا القسم ويلحقه بالفرض فان كان انكاره ذلك للاسم فعندنا معنى الاسم
وان كان للحكم فهو انكار فاسد لان ثبوت الحكم بحسب الدليل ولا خلاف بيننا وبينه ان هذا التفاوت يتحقق
في الدليل فان خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي وهو دليل موجب للعمل بحسن
الظن بالراوي وترجح جانب الصدق بظهور عدالته فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو انه
لا يكفر جاحده لان دليله لا يوجب علم اليقين ويجب العمل به لان دليله موجب للعمل ويضلل جاحده اذا لم
يكن متأولا بل كان رادا لخبر الواحد فان كان متأولا في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ
لا يضلل ولوجوب العمل به يكون المؤدي مطيعا والتارك من غير تأويل عاصيا معاقبا وهذا لان الدلائل
قامت لنا على ان الزيادة على النص نسخ فلا يثبت الا بما يثبت به النسخ ولا يثبت بخبر الواحد فكذلك
تثبت الزيادة فلا يكون موجبا للعلم لهذا المعنى ولكن يجب العمل به لان في العمل به تقرير الثابت بالنص لا نسخ له
الا ان هذا اشكل على بعض الناس قبل التامل على ما حكي عن يوسف بن خالد السمتي قدمت على ابي حنيفة
رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي فقال خمس فسألته عن الوتر فقال واجب فقلت
لقلة تأملي كفرت فتبسم في وجهي ثم تأملت فعرفت ان بين الواجب والفريضة فرقا كما بين السماء
والارض فيرحم الله ابا حنيفة رحمه الله وجزاه خيرا على ما هدانا الله وبيان هذا ان فرضية
القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به وهو قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن وتعيين الفاتحة
بخبر الواحد فمن جعل ذلك فرضا كان زائدا على النص ومن قال يجب العمل به من غير ان يكون فرضا
كان مقررا للثابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الاخر بحسب موجبه وفي القول بفرضية
ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شبهة عن درجته او حط للدليل الذي لا شبهة فيه عن
درجته وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير اليه بعد الوقوف عليه بالتامل وكذلك اصل الركوع
والسجود ثابت بالنص وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو افسدنا الصلاة بترك التعديل كما
نفسدها بترك الفريضة كنا رفعنا خبر الواحد عما هو درجته في الحجة ولو لم ندخل نقصانا في الصلاة
بترك التعديل كنا حططناه عن درجته من جنس ما يوجب العمل فكذلك الوتر فانه ثابت بخبر الواحد
فلو لم نستعمله لوجوب فيه عملا كان فيه اخراج خبر الواحد من ان يكون موجبا للعمل ولو
جعلناه فرضا كنا قد الحقنا خبر الواحد بالنص الذي هو مقطوع به وكذلك شرط الطهارة

في الطواف بدليل مقطوع به واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله صلى الله
وعلى آله وسلم بالصلاة فالقول بفساد أصل الطواف عند ترك الطهارة يكون إلحاقا للدليل
بالنص المقطوع به والقول بأنه يتمكن نقصان في الطواف حتى يعيد ما دام بمكة وإذا رجع إلى
أهله يجبر النقصان بالدم يكون عملا بدليله كما هو موجبه وكذلك ترك الطواف بالحطيم
فإن كون الحطيم من البيت بخبر الواحد وكذلك السعي فإن ثبوته بخبر الواحد لأن المنصوص
عليه في الكتاب فلا جناح عليه أن يطوف بهما وهذا لا يوجب الفرضية وكذلك العمرة ثبوتها
بخبر الواحد فأما الثابت بالنص وهو قوله على الناس حج البيت وهذا لا يوجب عمرة من الزيادة
قطعا فالأضحية وصدقة الفطر على هذا أيضا وأما السنة فهي الطريقة المسلوكة
في الدين مأخوذ من سنن الطريق ومن قول القائل سن الماء إذا صبه فهو جريه على طريقه وهو
اشتقاق معروف فالمراد به شرعا ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بعده عندنا وقال
الشافعي مطلق السنة يتناول سنة رسول الله فقط وهذا لأنه لا يرى تقليد الصحابي
ويقول القياس مقدم على قول الصحابي فإنما يتبع حجته لا فعله وقوله يترك من بعد الصحابة
وإنه يتبع حجتهم لا مجرد فعلهم وقولهم إذا لم يبلغوا حد الإجماع ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب
إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية السنة السنة ينصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك
قوله في استحقاق الفرقة بسبب العجز عن النفقة السنة أنه ينصرف إلى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكذلك قوله في الحر لا يقتل بالعبد السنة ينصرف إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما عندنا إطلاق
هذا اللفظ لا يوجب الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها
وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة
والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة على سنة
العمرين وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضوا عليها بالنواجذ إذا ثبت هذا
فنقول حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين
قولا وفعلا وكذلك الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية
والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين فإن ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل على ما قال مكحول السنة

بلغ

سنتان سنة أخذها هدى وتركها ضلالة وسنة أخذها حسن وتركها لا بأس به فالأول نحو
صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم
والعتاب ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها والثاني نحو ما نقل من طريقة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيامه وقعوده ولباسه وركوبه وسننه في العادات متنوعة أيضا
فمنها ما يكره تركها ومنها ما يكون التارك مسيئا ومنها ما يكون المتبع لها محسنا ولا يكون التارك
مسيئا وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله يكره أو قد أساء أو لا بأس به
وقد قال محمد يعيد فهو دليل الوجوب وعلى هذا الخلاف قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا
عندنا لا يقتضي مطلقه أن يكون الآمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند الشافعي مطلقه يقتضي ذلك فقد
كانوا يطلقون لفظ الأمر على ما أمر به أبو بكر وعمر رضي الله عنهما كما كانوا يطلقون لفظ السنة على
سنة العمرين وتمام بيان هذا يأتي في موضعه إن شاء الله وأما النافلة فهي الزيادة ومنه
تسمى الغنيمة نفلا لأنه زيادة على ما هو المقصود بالجهاد شرعا ومنه سمي ولد الولد نافلة
لأنه زيادة على ما حصل للمرء بكسبه فالنوافل من العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا
والتطوعات كذلك فإن التطوع اسم لما يتبرع به المرء من عنده ويكون محسنا في ذلك ولا يكون ملوما
على تركه فهو والنفل سواء وحكمه شرعا أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا قلنا إن الشفع
الثاني من ذوات الأربع في حق المسافر نفل لأنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا يجوز أداء
النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول بالإيماء في حق الراكب وإن لم
يكن متوجها إلى القبلة لأنه مشروع زيادة لنا وهو مستدام غير مقدر بوقت وفي مراعاة
تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات حرج ظاهر فلدفع الحرج جوزنا الأداء على أي وصف
نشط فيه ليتحقق كونه زيادة لنا وقال الشافعي [illegible] نفل فكما لم يجبر في الابتداء
على الشروع فيه وبعد الشروع لكونه نفلا فكذلك يكون مخيرا في الانتهاء وإذا ترك الإتمام فإنما
ترك أداء النفل وذلك لا يلزمه شيئا كما في المظنون وقلنا بأن المؤدى موصوف بأنه لله تعالى
وقد صار مسلما بالأداء ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن إبطاله مراعاة لحق صاحب
الحق وهذا التحرز لا يحصل إلا بالإتمام فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي عادة فيجب الإتمام لهذا

فيه بحث

يعني يشرع إلى عبادة ظنا وابطلها لا يلزم القضاء والعبادة إذا أخذها يلزمه القضاء لا يرتفع المعتذر به لا [illegible] على اعتقاد

وان في نفسه نفلا وكذا القضاء اذا افسده لوجود التعدي فيما هو حق الغير بعد الشروع وللشروع
في الاصل مشروع نفلا ولهذا لا يكون مستداما كالنوافل الا ان لمراعاة التسمية بالنذر المرتبة
اداء المشروع نفلا فان اوجب لا يبتدأ لمراعاة التسمية فلا يحل للامام المراعاة ما وجد سنة
الاداء ابتداء كالاول وهو بطريق الحج فان المشروع منه نفلا يصير واجب الاداء لمراعاة التسمية
حقا للشرع ولكذلك الامام بعد الشروع في الاداء كذا حقا للشرع هذا هو الطريق في باب
الانواع الاربعة وفيما هو ثابت بخبر الواحد انما يحتمل المغرب للحاجة الى الجمع بينه
وبين العشاء في وقت العشاء بالمزدلفة فانه ثابت بقوله عليه السلام لاسامة بن زيد الصلاة امامك ولهذا
قال ابو حنيفة ومحمد لو صلى المغرب في الطريق يلزمه الاعادة بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر فاذا
طلع الفجر سقط عنه الاعادة لان الوجوب يثبت موجبا للعمل وذلك الدليل يوجب الجمع بينهما
في وقت العشاء وقد فات هذا العمل بطلوع الفجر فلو اوجبنا القضاء مطلقا كنا قد
افسدنا ما اداه اصلا وذلك حكم ترك الفريضة وكذلك الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت
ثابت بخبر الواحد فيكون موجبا للعمل ما لم يتضيق الوقت لان عند التضيق يحصل المعارضة
بفرض هذا الوقت لاداء فرض الوقت وكذلك عند كثرة الفوائت لان الثابت بخبر الواحد الترتيب
عملا وبعد التكرار في الفوائت يحصل معارضة لذلك وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا ترك صلاة ثم صلى بعدها
وهو ذاكر لها فانه يلزمه الاقضاء الفاسد لان فساد الخمس بعدها لم يكن لدليل مقطوع به ليحل فسادها
مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط وجوب الترتيب عملا عند كثرة الصلوات
فلا يلزمه الا قضاء المتروكة

فصل في بيان العزيمة والرخصة

العزيمة في احكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير ان يكون متصلا بعارض سميت عزيمة لانها
من حيث كونها اصلا مشروعا في نهاية من الوكادة والقوة حقا لله تعالى علينا بحكم انه الهنا
ونحن عبيده وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والانقياد والرخصة
ما كان بناء على عذر يكون للعباد وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم وللتفاوت
في اعذار العباد تتفاوت حكم ما هو رخصة والاسم من حيث اللغة يدل على ما ذكرنا
لان العزم في اللغة القصد المؤكد قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا متينا كذا في العصيان

وقال فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل ومنه جعل العزم يمينا حتى اذا قال القائل اعزم كان
حالفا لان العباد يتوكدون قصدهم باليمين والرخصة في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة
يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة وجود الاشكال وقلة الرغائب فيها وفي عرف اللسان
تستعمل الرخصة في الاباحة على طريق التيسير يقول الرجل لغيره رخصت لك في كذا اي ابحته لك تيسيرا
عليك وقد بينا ما هو العزيمة في الفصل المتقدم ان النوافل لكونها مشروعة ابتداء عزيمة
ولهذا لا يحتمل التغيير بعذر يكون للعباد حتى لا يصير غير مشروعة وزعم بعض اصحابنا رحمهم الله انها ليست
بعزيمة لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان
في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك
دليل رغبتهم في اداء الفرائض بطريق الاولى والاول اوجه فهذا الذي قالوا مقصود الاداء
فاما الفعل مشروع ابتداء فيستدام لا يحتمل التغيير بعارض يكون من العباد واما الرخصة
فنوعان احدهما حقيقة والآخر مجاز فالحقيقة نوعان احدهما احق من الآخر والمجاز نوعان ايضا
احدهما اتم من الآخر في كونه مجازا فاما النوع الاول فما استبيح مع قيام السبب المحرم وقيام حكمه
مع ذلك الرخصة الكاملة بالاباحة بعذر العبد مع قيام سبب الحرمة وحكمها وذلك نحو اجراء كلمة
الشرك على اللسان بعذر الاكراه فان حرمة الشرك حرمة باتة لا تنكشف بحال بصورة ووجوب
حق الله تعالى في الايمان قائم ايضا ومع هذا ابيح لمن خاف التلف على نفسه عند الاكراه اجراء
الكلمة رخصة له لان في الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء الكلمة لا يفوت
ما هو الواجب معنى فان التصديق بالقلب باق والاقرار الذي سبق منه مع التصديق صح
ايمانه واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن الا ان في اجراء كلمة الشرك هتك حرمة حق الله تعالى
صورة وفي الامتناع مراعاة حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة لان الممتنع مطيع
الله ربه مظهر للصلابة في الدين وما يغيظ عن طمع المشركين فهو جهاد فيكون افضل
والمترخص باجراء الكلمة يعمل لنفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها فجعله رخصة له
ان اقدم عليها لم يأثم والاولى عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان مأجورا وعلى هذا الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر عند خوف الهلاك فان السبب الموجب لذلك وحكم السبب وهو الوجوب حقا لله تعالى

الرخصة عبارة عن سهولة

الامر بالمعروف

تام ولكن يرخص له في الترك والتأخير لعذر كان من جهته وهو خوف الهلاك والعجز عن دفع شر الفاسقين عنه
ولهذا لو أقدم على الأمر بالمعروف حتى قتل كان مأجوراً لأنه مطيع ربه فيما صنع وفي هذا الفصل يباح
له الإقدام عليه وإن كان يعلم أنه لا ينتفع من يعظهم عن المنكر بخلاف ما إذا أراد المسلم أن يحمل على جماعة من
المشركين وهو يعلم أنه لا ينكأ فيهم حتى يقتل فإنه لا يسعه الإقدام لأن الفسقة يعتقدون لما يأمرهم به وإن
كانوا يعملون بخلافه فيفعله يكون مؤثراً في باطنهم لا محالة والمشركين مؤثراً في ظاهرهم وتفريق جمعهم
عند إقدامه على الأمر بالمعروف وإن قتلوه والمقصود تفريق جمعهم وأما المشركون غير معتقدين
لما يأمرهم به المسلم ولا تفريق جمعهم بصنيعه فإن كان يعلم أنه لا ينكأ فيهم كان هو مضيعاً نفسه في
الحمل عليهم ملقياً بيده إلى التهلكة لا أن يكون عاملاً لربه في إعزاز الدين وكذلك تناول مال الغير
يرخص له للمضطر عند خوف الهلاك فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة وحكمها وهو حق المالك
ولهذا أوجبنا الضمان بحاله وكذلك إباحة إتلاف مال الغير عند تحقق الإكراه فإنه رخصة مع قيام سبب الحرمة
وحكمها وكذلك إباحة الإفطار في شهر رمضان للمكره وإباحة الإقدام على الجناية على الصيد للمحرم
ولهذا النوع أمثلة كثيرة والحكم في الكل واحد أنه إن ترخص بالإقدام على ما فيه دفع الهلاك عن
نفسه فذلك واسع له بتيسير الشرع عليه وإن امتنع فهو أفضل له ولم يكن في الامتناع عاملاً في إتلاف
نفسه بل يكون متمسكاً بما هو العزيمة والنوع الثاني ما استبيح مع قيام السبب المحرم
موجباً لحكمه إلا أن الحكم متراخ عن السبب فيكون السبب تاماً موجباً للحكم كانت الاستباحة
ترخصاً للعذر ولكون الحكم متراخياً عن السبب كان هذا النوع دون الأول فإن كمال الرخصة يبتني
على كمال العزيمة وإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فذلك في العزيمة أقوى مما إذا كان الحكم متراخياً عن السبب
بمنزلة البيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فالحكم وهو الملك في البيع
والمطالبة بالثمن ثابت في البات المطلق متراخ عن السبب في المقرون بشرط الخيار والأجل
وبيان هذا النوع في الصوم في شهر رمضان للمسافر والمريض فإن السبب الموجب شرعاً وهو
شهود الشهر قائم ولهذا لو أدياه كان المؤدى فرضاً ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام أخر
ولهذا لو ماتا قبل الإدراك لم يلزمهما شيء ولو كان الوجوب ثابتاً للزمهما الأمر بالفدية
عنهما لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية

والتعجيل بعد تمام السبب مع تراخي الحكم صحيح كتعجيل الدين المؤجل ثم قال الشافعي لما كان حكم الوجوب
متراخياً إلى إدراك عدة من أيام أخر كان الفطر أفضل ليكون إقدامه على الأداء بعد ثبوت الحكم بإدراك
عدة من أيام أخر وقلنا نحن الصوم أفضل لأن مع إباحة الترخص بالفطر للمشقة التي تلحقه بالصوم
في المرض أو السفر السبب الموجب قائم فكان المؤدي للصوم عاملاً لله تعالى في أداء الفرائض والمترخص
بالفطر عاملاً لنفسه فيما يرجع إلى الترفه فلأن يكون العزيمة والتمسك بالعزيمة أفضل مع أن في معنى الرخصة
يسر الصوم والفطر ثم في الصوم موافقة الجماعة في شهر رمضان يكون أيسر من التفرد به بعد مضي
الشهر وإن كان أشق على بدنه ومن وجه الترخص بالفطر مع أداء الصوم بعد الإقامة أيسر عليه لئلا
يجتمع عليه مشقتان في وقت واحد مشقة السفر ومشقة أداء الصوم وإذا كان في كل جانب نوع ترفه
يخير بينهما للتيسير عليه وبعد تحقق المعارضة بينهما يترجح جانب أداء الصوم لكونه مطيعاً فيه عاملاً
لله تعالى إلا أن يخاف الهلاك على نفسه إن صام فحينئذ يلزمه أن يفطر لأنه لو صام فمات كان قتيل الصوم
وهو المباشر لفعل الصوم فيكون قاتلاً نفسه وعلى المرء أن يتحرز عن قتل نفسه بخلاف ما إذا أكره
ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله لأن الفعل هناك مضاف إلى فعل الظالم فأما هو في الامتناع عن
الفطر عند الإكراه متمسك بالعزيمة مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهد
وبيان النوع الثالث في الإصر والأغلال التي كانت على من قبلنا وقد وضعها الله تعالى
عنا قال تعالى ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم وقال تعالى ربنا ولا تحمل علينا إصراً
كما حملته وهذا النوع غير مشروع في حقنا أصلاً لا إثماً عاماً ولا موجوداً في حقنا بل يسراً
وتخفيفاً علينا وكان رخصة من حيث الاسم مجازاً وإن لم يكن رخصة حقيقة لانعدام السبب الموجب للحرمة
مع الحكم بالرفع والنسخ أصلاً في حقنا فإن حقيقة الرخصة في الاستباحة مع قيام السبب المحرم ولكن
لما كان الرفع للتخفيف علينا والتسهيل سمي رخصة مجازاً وأما النوع الرابع فما استبيح تيسيراً
لخروج السبب من أن يكون موجباً للحكم مع بقائه مشروعاً في الجملة فإنه من حيث انعدام السبب موجباً
للحكم يشبه هذا النوع النوع الثالث فكان مجازاً ومن حيث إنه بقي السبب مشروعاً في الجملة يشبه النوع
الثاني وهو أن الترخص باعتبار عذر للعباد فكان بمعنى الرخصة من وجه دون وجه
وبيان هذا النوع في فصول منها السلم فإن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص

في السلم والسلم نوع بيع واشتراط العينية في البيع المشروع تام في الحكم ثم سقط هذا الشرط في السلم اصلا
حتى كان العينية في المسلم فيه مفسدا للعقد لا مصححا وكان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين حتى يصلوا
الى مقصودهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم ويتوصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكان رخصة
من حيث اخراج السبب من ان يكون موجبا اعتبار العينية فيه مع ان هذا النوع من السبب موجب له
في الحكم وكذلك المسح على الخفين رخصة مشروعة للتيسير على معنى ان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم لا على معنى ان الواجب غسل الرجل يتأدى بالمسح ولهذا اشترط ان يكون اللبس على
طهارة في الرجلين وان يكون اول الحدث بعد اللبس طارئا على طهارة كاملة ولو نزع الخف بعد المسح
يلزمه غسل الرجل فعرفنا ان التيسير من حيث اخراج السبب الموجب من ان يكون عاملا في الرجل
ما دام مستترا بالخف وبعدم الحكم على الرجل فيه فكان حكم الحدث ما لم يخلعهما مع بقاء اصل السبب في المحل
ولذلك الزيادة في مدة المسح للمسافر رخصة من حيث انه اسقط في حقه موجبا غسل الرجل بعد مضي
يوم وليلة ما لم ينزع الخف وعلى هذا ذكر في كتاب الاكراه ان من اضطر الى تناول الميتة او شرب الخمر
لخوف الهلاك على نفسه من الجوع او العطش او بالاكراه فانه لا يسعه الامتناع من ذلك ولو امتنع
حتى مات كان آثما لان السبب غير موجب للحكم عند الضرورة للاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطررتم
اليه فالمستثنى انما تناوله الكلام موجبا للحل ولكن السبب هذا الاستثناء يعدم اصلا فكانت
الرخصة بانه باعتبار عذر للعبد خرج السبب من ان يكون موجبا للحكم في حقه وبقي الحرام في هذه
الحالة في حقه كالحلال الا ان العدم سبب الحرمة في حقه ومن امتنع من تناول الحلال حتى تلف نفسه يكون
آثما فكذا هذا ان سبب الحرمة وهو صيانة عقله عن الاختلاط والفساد في شرب الخمر وصيانة بدنه عن ضرر
تناول الميتة وصيانة النفس تحصل في اتلاف الكل وكان الامتناع في هذه الحالة اتلافا للنفس
من غير ان يكون فيه تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلا يكون مطيعا ربه بل يكون مهلكا نفسه بترك
الرخصة فيكون آثما ومن هذا النوع ما قال علماؤنا رحمهم الله انه لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر
اربعا في حقه وان ذلك بمنزلة ما لو صلى المقيم الفجر اربعا لان السبب في حقه غير موجب الا ركعتين
فكان الاخريان نفلا في حقه ولهذا ساغ له تركهما لا الى بدل وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل
واذا اشتغل بالنفل قبل اكمال الفرض يكون مفسدا للفرض فاذا لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلاته

والشافعي يقول السبب موجب للظهر اربع ركعات الا انه رخص له في الاكتفاء بركعتين لدفع مشقة السفر
فان اكمل الصلاة كان مؤديا للفرض بعد وجود سببه فيستوي هو والمقيم وذلك كما اذا صام المسافر
في شهر رمضان وجعل معنى الرخصة التخيير بين ان يؤدي فرض الوقت باربع ركعات وبين ان يؤدي ركعتين
بمنزلة العبد ياذن له مولاه في اداء الجمعة فانه يتخير بين ان يؤدي فرض الوقت الجمعة ركعتين وبين ان
يؤدي الظهر اربعا وهذا غلط منه فقد يقيم عند الشافعي مورد الشرع على ما روي ان عمر رضي الله عنه
قال يا رسول الله ما بالنا نقصر في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال هذه صدقة تصدق الله تعالى
عليكم فاقبلوا صدقته ومن يعلم ان المراد التصدق بالاسقاط عنا وما يكون واجبا في الذمة فالتصدق
ممن لا تلزمه الطاعة يكون اسقاطه كالتصدق بالدين على من عليه الدين وسبيل هذا الاسقاط الا يحتمل معنى
التمليك لا يرتد بالرد كالعفو عن القصاص ولكن لما لم يرد فيه معنى المالية لا يرتد بالرد ولا يتوقف
على القبول كالطلاق واسقاط الشفعة فعرفنا ان السبب ما بقي موجبا للزيادة على الركعتين
بعد هذا التصدق وان معنى الرخصة في اخراج السبب من ان يكون موجبا للزيادة على الركعتين في
حقه لا الى التخيير فان التخيير عند تفويض المشيئة الى المخير ويلحقه منه وذلك لا يتحقق
هنا فان العباد انما يتعبدون بطريق الابتلاء قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وتفويض المشيئة
الى العبد بعد الصفة في اصل الوجوب او في مقدار الواجب يعدم معنى الابتلاء وبهذا تبين
ان المراد من قوله فاقبلوا صدقته الوجوب على اداء الواجب من غير خلط النفل به وهكذا نقول في
الصوم الا ان الرخصة هناك باخراج الحكم عن السبب ولهذا اختار في رد ذلك الا ان اصل
السبب موجب في حقه ولهذا لو مات قبل القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر وهذا قوله عليه السلام
ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلاة واما الصوم فعرفنا بذلك ان المشيئة والاختيار
الكامل لا يثبت للعبد اصلا فانه لله سبحانه وذلك معنى قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
اي يفعل ما يشاء الذي يكون له رفق فيما يختار ويتعالى عن ان يكون اختياره لدفع ضرر عنه وهذا هو الاختيار
الكامل فاما الاختيار للعبد فيثبت على معنى الرفق به وذلك يختار الى نفسه منفعة باختياره
او يدفع عن نفسه ضررا الا ترى ان الله تعالى جعل الحالف بين الانواع الثلاثة في الكفارة لتحصيل
المعنى الرفق به باختيار الارفق عليه وهذا لا يتحقق في التخيير بين القليل والكثير في الجنس

الواحد بوجه وسوا اصلى ركعتين او اربعا من ظهر وبداية الفصل تعلم ان الرجوع هاهنا معتبر في الاول
وكذلك من اشترى شيئا لم يره يثبت له خيار الرؤية لتحقق معنى الرجوع باسترداد الثمن عند فسخ العقد
وفي السلم لا يثبت خيار الرؤية لان رد المقبوض لا يتوصل به الى الرجوع باسترداد الثمن ولكن يرجع
بمثل المقبوض فلا يظهر فيه معنى الرجوع فان قيل معنى الرجوع هنا متحقق من حيث ان ثوابه
في اداء الاربع لزيادة الركعتين على بدنه اشد فالتخيير لهذا المعنى قلنا احكام الدنيا لا تنبني
على ما هو من احكام الآخرة وهو نيل الثواب مع ان الثواب كله في امتثال الامر باداء الواجب
لا في عدد الركعات فان جمعة الحر في الثواب لا يكون دون ظهر العبد وحج المقيم في الثواب
لا يكون دون ظهره فعرفنا ان هذا المعنى لا يتحقق في الصلاة اصلا وانما يتحقق معنى الرجوع في
الصوم من الوجه الذي قررنا في الفطر نوع رفق وفي الصوم نوع رفق واجر فكان التخيير بينهما مستقيما
ويخرج على هذا من نذر صوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فانه يتخير بين صوم ثلاثة ايام وبين صوم سنة
على قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رجع اليه قبل موته بايام لانهما يختلفان حكما فصوم سنة وفاء
بالمنذور واداء ما هو قربة ابتداء وصوم ثلاثة ايام كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين
وقد بينا ان التخيير عند المعاني يتحقق فيه معنى الرفق ولا يدخل على ما ذكرنا التخيير المذكور في حق
موسى صلوات الله عليه فيما التزمه من الصداق بين الاجل الاول والآخر حين واحدة قال الله تعالى على ان تأجرني
ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك لان الزيادة على الثماني كان تفضلا منه غير مشروع فاما الواجب
من الصداق هو الاقل عينا هكذا القول في مسئلة الخلاف فالفرض الاقل عينا والزيادة
على ذلك نفل مشروع للعبد شرعا بعد عقده ولكن الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض

باب اسماء صيغة الخطاب في تناوله المسميات
واحكامها قال رضي الله عنه اعلم بان هذه الاسماء اربعة الخاص والعام والمشترك
والمأول فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد
ومنه يقال اختص فلان بملك كذا اي انفرد به ولا شركة للغير معه فيه وخصني فلان بكذا اي افرده
لي وفلان خاص فلان ومنه سميت الخصاصة للانفراد عن المال وعن نيل اسباب المال مع
الحاجة ومعنى الخصوص في الحاصل الانفراد وقطع الاشتراك فاذا اريد به خصوص الجنس

رجوع الامام الى قول تلميذه

بلغ

قيل انسان واذا اريد به خصوص النوع قيل رجل واذا اريد به خصوص العين قيل زيد واما العام
كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى ونعني بالاسماء هنا المسميات وقولنا لفظا او معنى
تفسير الانتظام اي ينتظم جمعا من الاسماء لفظا مرة كقولنا زيدون ومعنى تارة كقولنا من وما
وما اشبههما ومعنى العموم لغة الشمول تقول العرب عمهم الصلاح والعدل اي شملهم وعم الخصب
اي شمل البلدان او الاعيان ومنه سميت النخلة الطويلة عميمة والقرابة اذا توسعت انتهت الى العمومة
وكل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء سمي عاما لمعنى الشمول وذلك كاسم الشيء فانه يعم الموجودات كلها
وذكر ابو بكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسامي او المعاني وهذا غلط منه فان تعدد
المعاني لا يكون الا بعد التغاير والاختلاف وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمهما وانما يحتمل ان
يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ وهذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا وقد نص
الجصاص في كتابه على ان المذهب في المشترك انه لا عموم له فعرفنا ان هذا سهو منه في العبارة او
هو مأول ومراده ان المعنى الواحد باعتبار انه يعم المحال يسمى معاني مجازا فانه يقال مطر عام
لانه عم الامكنة وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد المحال الذي تناوله سماه معاني ولكن
هذا انما يستقيم اذا قال ما ينتظم جمعا من الاسامي والمعاني قال رضي الله عنه فهكذا
رأيته في بعض النسخ من كتابه فاما قوله او المعاني فهو سهو وذكر ان اطلاق لفظ العموم حقيقة
في المعاني والاحكام كما هو في الاسماء والالفاظ يقال عمهم الخوف وعمهم الخصب باعتبار المعنى
من غير ان يكون هناك لفظ وهذا غلط ايضا فان المذهب انه لا عموم للمعاني حقيقة وان كان
يوصف به مجازا وسيأتيك بيان هذا الفصل في باب بيان ابطال القول بالتخصيص في
العلل الشرعية واما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان او اسامي لا على سبيل الانتظام
بل على احتمال ان يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد واذا تعين الواحد مرادا به انتفى الآخر
مثل اسم العين فانه للناظر ولعين الماء وللشمس وللميزان وللنقد من المال وللشيء المعين
لا على ان جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على احتمال كون كل واحد مرادا بانفراده عند
الاطلاق وهذا لان الاسم يتناول كل واحد من هذه الاشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر
وقد بينا ان اللفظ الواحد لا ينتظم المعاني المختلفة وبيان هذا في لفظ المولى فانه

لا عموم للمعاني

لفظ واحد لا ينتظم معاني مختلفة

يحتمل معنى الابانة ومعنى التبيين ومعنى البيان يقال الرجل بان فلان عني اي هجرني وبان العضو من الجسم اي انفصل وبان لي كذا اي ظهر فيعلم ان مطلق اللفظ لا يسع هذه المعاني ولكن يحتمل كل واحد منها ان يكون مرادا ولهذا سميناه مشتركا فالاشتراك عبارة عن المساواة وفي الاحتمال وجدت المساواة فيها فبقي المراد به مجهولا لا يمكن العمل بمطلقه في الابتداء بخلاف المجمل الا ان الفرق بين المشترك والمجمل انه يتوصل الى العمل بالمشترك عند التامل في صيغة اللفظ لغة فيترجح بعض المحتملات ويعرف انه هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان اخر والمجمل ما لا يستدرك المراد بمجرد التامل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه الى المجمل ليصير المراد بذلك البيان معلوما لا بدليل في لفظ المجمل وبيان المشترك في لفظ القرء فبين العلماء اتفاق انه يحتمل الاطهار ويحتمل الحيض وانه غير مستعمل فيهما بل اذا حملناه على الحيض لدليل في اللفظ وهو ان المرة لا تسمى ذات القرء الا باعتبار الحيض فلا يكون الاطهار مرادا عندنا واذا حمله الخصم على الاطهار لدليل في اللفظ وهو الاجتماع اخرج الحيض من ان يكون مرادا باللفظ وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله لو اوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ان الوصية باطلة لان الاسم مشترك يحتمل ان يكون المراد به هو المولى الاعلى ويحتمل الاسفل وفي المعنى تغاير فالوصية للاعلى بمعنى المجازاة وشكر النعمة وللاسفل للزيادة في الانعام والترحم عليه ولا يسع اللفظ المعنيين جميعا للتغاير فيهما فبقي الموصى له مجهولا ولو حلف لا يكلم مواليه يتناول يمينه الاعلى والاسفل جميعا باعتبار المعنى الذي دعاه الى اليمين غير مختلف في الاعلى والاسفل فلاتحاد المعنى لا بخصوصية الاشتراك في اللفظة هذا الكلام بمنزلة العام فان اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل والمشترك احتماله للجمع من الاشياء باعتبار معان مختلفة فعرفنا به ان المراد واحد منها فاسم الموالي اذا استعمله فيما يختلف فيه المعنى والمقصود كان مشتركا وفيما لا يختلف فيه المعنى كان بمنزلة العام واما المأول فهو تبيين بعض ما يحتمله المشترك بغالب الراي والاجتهاد من قولك آل يؤول اي رجع واولته بكذا اي رجعته وصرفته اليه وما آل هذا الامر كذا اي تصير عاقبته اليه فالمأول ما تصير اليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الراي قال الله تعالى

هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته وما يؤول اليه الامر وهو خلاف المجمل فالمراد بالمجمل انما يعرف ببيان من المجمل وذلك البيان يكون تفسيرا يعلم به المراد بلا شبهة ماخوذ من قولك اسفر الصبح اي اضاء وظهر ظهورا منتشرا واسفرت المراة عن وجهها اي كشفت وجهها وهذا اللفظ مقلوب من التفسير فالمعنى فيهما واحد وهو الانكشاف والظهور على وجه لا شبهة فيه ومنه قوله عليه السلام من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار يعني قطع القول بان المراد هذا برايه فان من فعل ذلك فكانه نصب نفسه صاحب الوحي فليتبوأ مقعده من النار وبهذا تبين خطاء المعتزلة عليهم غضب رب العزة ان كل مجتهد مصيب كما هو الحق حقيقة فالاجتهاد عبارة عن غالب الراي لم يقول انه يستدرك به الحق قطعا بلا شبهة فانه داخل في جملة من يتاول لم هذا الحديث وصار الحاصل ان العام الكل انتظاما للمسميات من الخاص والخاص في معرفة المراد به ابين من المشترك وفي المشترك احتمال المراد وفي الاحتمال لا يتحقق الثبوت والمشترك في امكان معرفة المراد عند التامل في اللفظ اقوى من المجمل فليس في المجمل امكان ذلك بدون البيان على ما نذكره في بابه ان شاء الله تعالى

فصل في بيان حكم الخاص

قال رضي الله عنه حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لا يخلو خاص عن ذلك وان كان يحتمل ان يغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازا ولكنه غير محتمل التصرف فيه بيانا فانه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله ثلثة قروء ان المراد الحيض لو حملناه على الاطهار كان الاعتداد بقرئين وبعض الثالث ولو حملناه على الحيض كان التربص بثلثة قروء كوامل واسم الثلاث موضوع لعدد معلوم لغة لا يحتمل النقصان عنه بمنزلة اسم الفرد فانه لا يحتمل العدد واسم الواحد ليس فيه احتمال المثنى وفي حمله على الاطهار ترك العمل بلفظ الثلاث فيما هو موضوع لغة ولا وجه للمصير اليه وقلنا في قوله اركعوا واسجدوا ان فرض الركوع يتادى بادنى الانحطاط لان اللفظ لغة موضوع للميل عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه فما كان صفة الاعتدال فيه ليكون فرضا باسم هذا النص لا يكون عملا بما وضع له هذا

الخاص لغة ولكن لما تشبعه الاعتدال بخبر الواحد فيكون موجبا العمل ممكنا للنقصان في الصلاة
اذا تركه ولا يكون مفسدا للصلاة لان ذلك حكم ترك الثابت بالنص ومن ذلك قوله وليطوفوا
بالبيت العتيق فالطواف موضوع لغة لمعنى معلوم لا شبهة فيه وهو الدوران حول البيت
ثم الحاق شرط الطهارة بالدوران ليكون فرضا لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا
الخاص بل يكون نسخا له وجعل الطهارة واجبة حتى يتمكن النقصان بتركه يكون عملا بموجب كل
دليل فان ثبوت شرط الطهارة بخبر الواحد وهو موجب للعمل فبتركه يتمكن النقصان في العمل
فيعاد في الوقت بالاعادة او الجبر بالدم ليرتفع به النقصان ومن ذلك قوله فاغسلوا وجوهكم
الاية فان اللفظ موضوع لغة لغسل هذه الاعضاء فمن صفة الغسل في المغسولات
والمسح في الممسوح ثابت بهذا الخاص واشتراط النية والموالاة والترتيب والتسمية ليكون فرضا
لا يتأدى الطهور بدونه مانع وجود الغسل والمسح لا يكون عملا بهذا الخاص بل يكون نسخا له وجعل
ذلك واجبا او سنة لذلك الا ما هو موجب خبر الواحد يكون عملا بكل دليل ومراعاة لمرتبة كل
دليل فيشتغل بما به هذه الحجج حط درجة النص عن مرتبته او رفع درجة خبر الواحد
فوق مرتبته فلا يكون القول به صحيحا وقال الشافعي في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان القطع لفظ خاص لمعنى معلوم وابطال عصمة المال والتقوم الذي كان ثابتا
قبل فعل السرقة او بعده قبل القطع لا يكون عملا بالخاص بل يكون زيادة اثبتموه بالرأي
او بخبر الواحد فقد حكم فيما اسم ولكنا نقول ما اثبتنا ذلك الا بلفظ خاص
في الاية وهو قوله جزاء بما كسبا فاسم الجزاء يطلق على ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال
العباد فعند هذا اللفظ الخاص ان القطع حق الله تعالى خالصا وشرعه ان بسبب جنايته
على حق الله تعالى والحق المطلق لا باعتبار العصمة والتقوم في المسروق فيتبين ان العصمة
والتقوم عند فعل السرقة صارت حقا لله تعالى في الصاحب وهو القطع باعتباره حقا له
ويتم ذلك بالاستيفاء لان ما هو حق الله تعالى فتمامه يكون بالاستيفاء اذ المقصود به الزجر
وذلك يحصل بالاستيفاء وبهذا التحقيق تبين ان العصمة والتقوم لم يبقيا للعبد فلا
الضمان به او عوضا لذلك من فعله جزاء فان الجزاء لغة يستدعي الكمال من فعله جزاء اي قضى

كمال سبب الجناية
في حق الله بكون الفعل حراما
لعينه

او جزءا بالنهي لكن وكان الخيار باعتبار كمال السبب وهو ان يكون الفعل حراما لعينه مع بقاء
العصمة والتقوم حقا للمالك لانه لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فعرفنا انه
انما سقط العصمة والتقوم في المحل حقا للعبد عند باعتبار خاص منصوص عليه ولا يدخل
على الملك فانه بقي للمالك حتى يسترده ان كان قائما بعينه لا يرتفع بقاء الملك له لا انعدم صفة
الكمال في السبب وهو كون الفعل حراما لعينه الا ترى ان العصير اذا تخمر يبقى مملوكا ويكون الفعل
فيه حراما لعينه حتى يجب الحد بشربه ولكن لم يبق معصوما لانه حين يكون مشرك عصير العنب
فلا يكون شربه حراما لعينه ثم وجوب القطع باعتبار العصمة والتقوم في محل مملوك ثابتا
للمالك فهو غير معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصومته عند الامام ولهذا لو ظهر بخصومة غير
المالك يقام الحد كخصومة المكاتب والعبد المستعير والاجير في كسبه والمتولي في مال الوقف
ونحن انما جعلنا ما وجب القطع باعتباره حقا لله تعالى الصرف فيكون الواجب محض حق الله تعالى
وذلك في العصمة والتقوم دون اصل الملك ومن هذه الجملة قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
فان الابتغاء موضوع لمعنى معلوم وهو الطلب بالعقد والمال اللفظ الخاص فيقتضي اشتراط
كون المال ملصقا بالابتغاء تسمية او وجوبا والقول بتراخيه عن الابتغاء الى الوجود حقيقة
المطلوب كما قال الخصم في المفوضة انه لا يجب المهر لها الا بالوطء يكون ترك العمل بالخاص فيكون في
معنى النسخ له ولا يجوز المصير اليه بالرأي ومن ذلك قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم
فالفرض لمعنى معلوم لغة وهو التقدير والكناية في قوله فرضنا لمعنى معلوم لغة وهو ان
المتكلم نفسه فالقول بان المهر غير مقدر شرعا يكون الخيار اصله بالعقد وبيان مقداره
مفوضا الى رأي الزوجين يكون ترك العمل بهذا الخاص وانما العمل به فيما قلنا ان وجوب اصله
وادنى المقدار فيه بالشرع لا باختيار الزوجين ومن هذا النوع ما قال محمد والشافعي



في قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ان كلمة حتى موضوع لمعنى معلوم لغة
وهو الغاية والنهاية فجعله بمعنى موجب حلا حادثا يكون ترك العمل بهذا الخاص فانما
العمل به في ان يجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل لا حرمة قبل استيفاء عدد الطلاق
ولا تصور للغاية قبل وجود اصل الشيء فالمنتهي بالغاية بعض الشيء فكيف يتحقق قبل وجود

أصله بل يكون وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
ما تناوله هذا الخاص بموجبه لما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فإن النكاح وإن
كان حقيقة للوطء فقد يطلق بمعنى العقد والمراد العقد هاهنا بدليل الإضافة إلى المرأة وإنما
تضاف إليها العقد لتحققه مباشرة منها ولا يضاف إليها الوطء حقيقة لأنها محل الفعل لا مباشرة
للوطء فأما شرط الدخول إنما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي أن امرأة رفاعة جاءت إلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت إن رفاعة طلقني فبت طلاقي فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلا مثل ثبت
هدبة وأشارت بهدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة فقالت نعم
فقال لا حتى يذوق من عسيلتك وتذوقي من عسيلته فعرفنا اشتراط الوطء للعود بالسنة إلا أن
النسل الموجب للحل وقال عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له ولا خلاف بين العلماء أن وطء الزوج
الثاني شرط لحل العود إلى الأول بهذه الآثار فعملنا بما هو موجب أصل الدليل بصفته هذا
فجعلناه موجبا للحل وهم أسقطوا اعتبار هذا الوصف من هذا الدليل أصلا لأن النص
ليس فيه بيان أصل هذا الشرط ولا صفته فيكون هذا ترك العمل بالدليل الموجب له لا إعمالا لكل
خاص فيما هو موضوع له لغة للوصل والتعقيب فذكره بعد الخلع المذكور في قوله فيما افتدت
به يكون بيانا خاصا أن إيقاع التطليقة بعد الخلع متصلا به يكون عاملا موجبا حرمة المحل بخلاف
ما يقوله الخصم أن المختلعة لا يلحقها الطلاق ومن ذلك قوله الطلاق مرتان إلى قوله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به من غير إضافة إليهما تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي يكون من جانب
الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ فجعل الخلع فسخا يكون
ترك العمل بهذا الخاص وجعله طلاقا كما هو موجب هذا الخاص يكون عملا بالمنصوص هذا
بيان الطريق فيما يكون من هذا الجنس

فصل في بيان حكم العام

قال بعض المتأخرين ممن لا سلف لهم في القرون الثلاثة حكم العام الوقف فيه حتى يتبين المراد منه بمنزلة
المشترك أو المجمل وسمي هؤلاء الواقفية إلا أن طائفة منهم يقولون يثبت به أخص الخصوص
وما وراء ذلك الحكم هو الوقف حتى يتبين المراد بالدليل وقال الشافعي هو يجري على عموم
موجب الحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص فلا يوجب الحكم

قطعا بل يجوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل بمنزلة القياس فإنه يجب العمل به في الأحكام
الشرعية لا على أن يكون مقطوعا به بل مع تجويز احتمال الخطأ فيه أو الغلط ولهذا جوز تخصيص
العام بالقياس ابتداء وبخبر الواحد فقد جعل القياس وخبر الواحد الذي لا يوجب العلم قطعا
مقدما على موجب العام حين جوز التخصيص بهما وجعل الخاص أولى بالعمل به من العام على هذا
ذكر مسائله فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيلا بكيل في حكم العمل به وجعل
هذا أولى واحدا له فيما يحتمل العموم وفيما لا يحتمل العموم لانعدام محله فقال يجب العمل فيه بعدد
الأشخاص حين يقوم دليل التخصيص على الوجه الذي ذكرنا والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم
فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر إلا فيما
لا يمكن اعتبار العموم فيه لانعدام محله فحينئذ يتوقف إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان
ظاهر بمنزلة المجمل وعلى هذا ذكر مسائل علمائنا قال محمد رحمه الله في الزيادات إذا أوصى بخاتم
لرجل ثم أوصى بفصه لآخر بعد ذلك في كلام مقطوع فالحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما نصفان
لأن الخاتم للثاني عين ما أوجبه للأول لا يكون رجوعا عن الأول فيجتمع في الفص وصيتان
أحدهما بالخاتم عام والأخرى بالفص خاص ثم المساواة بينهما في الحكم فجعل الفص بينهما نصفين
وقال في الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة في كلام موصول كان الفص للموصى له بالفص
خاصة لأنه إذا كان الكلام موصولا كان آخره بيانا لأوله فيظهر به أن مراده بالخاتم
الحلقة دون الفص وقال في المضاربة إذا اختلف المضارب ورب المال في العموم والخصوص
فالقول قول من يدعي العموم منهما لأنه لولا المساواة بين الخاص والعام فيما تناوله لم يصر
إلى الترجيح بمقتضى العقد قال فإن علما ما جمع السنة وأرخ كل واحد منهما آخرهما تاريخا
أولى سواء كان مثبتا للعموم أو للخصوص فقد جعل العام المتأخر رافعا للخاص المتقدم
كما جعل الخاص المتأخر مخصصا للعام المتقدم ولا يكون ذلك إلا بعد المساواة وظهر من مذهبه
أيضا ترجيح العام على الخاص في العمل به كحديث بئر الناضح فإنه رجح قوله من حفر بئرا
فله مما حولها أربعون ذراعا على الخاص الوارد في بئر الناضح أنه ستون ذراعا ورجح قوله
ما أخرجت الأرض ففيه العشر على الخاص الوارد بقوله ليس في الخضراوات صدقة

وليس مما دون جميعه أو بعضه ونسخ الخاص بالعام أيضا لا فعله في قول أبي بكر الجصاص فإنه جعل الخاص
من حديث العرنيين منسوخا بالعام وهو قوله استنزهوا البول فإن عامة عذاب القبر منه
والمرسامكا يقولون أيضا إن العام الذي لم يثبت خصوصه بالدليل يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس وزعموا أن المذهب هذا فإن قوله عليه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا يكون موجبا
تخصيص العموم في قوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن حتى لا تتعين قراءة الفاتحة فرضا ولذلك قوله ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يثبت خصوصه فإن الناسي جعل في الأحكام بطريق إقامة الملة مقام
التسمية حكما فيه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ولذلك قوله ومن دخله كان آمنا
عام لم يثبت خصوصه فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس حتى يثبت الأمن في الحرم لمباح الدم
باعتبار العموم ومتى ثبت التخصيص في العام بدليل فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
على ما بيناه إن شاء الله تعالى أما الواقفون استدلوا بالاشتراك في الاستعمال فقد يستعمل لفظ
العام والمراد به الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد رجل واحد وقد يستعمل لفظ
الجماعة للفرد قال الله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وقال رب ارجعون وهذا في كلام الخطباء
ونظم الشعراء معروف فوجد الإطلاق يثبت فيه احتمال العموم واحتمال الخصوص فيكون بمنزلة
المشترك فيجب الوقف حتى يتبين المراد أو يقولون لفظ العام مجمل في معرفة المراد به حقيقة
لاحتمال أن يكون المراد بعض ما يتناوله وذلك البعض لا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ
فاللفظ ألا ترى أنه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان والتفسير ما هو المراد به من العموم
بأن يقول جاءني القوم كلهم أو أجمعون ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تفسيره
بلفظ آخر كالخاص فإنه لا يستقيم أن يقرن به ما يكون بيانا لموجبه بأن يقول جاءني زيد كلهم
أو أجمعه ولما استقام ذلك في العام عرفنا أنه غير موجب للإحاطة بنفسه والبعض الذي فيكون صح
هو مراد منه غير معلوم بمنزلة المجمل والذين قالوا بأخص الخصوص قالوا ذلك القدر متيقن بأنه
مراد سواء كان المراد الخصوص أو العموم فللتيقن جعلناه مرادا وفيما وراء ذلك الوقف فيما ورا
ذلك وبيانه أن الثلاث من لفظ الجماعة والواحد من لفظ الجنس متيقن به
مطلق اللفظ في ذلك بمنزلة الخاص عند انعدام البيان بالنطق وذلك موجب الكلام

فلذلك أخص الخصوص موجب مطلق لفظ العام والدليل لعامة الفقهاء على أن العام يوجب العمل
بعمومه قوله تعالى اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم والاتباع لفظ خاص في اللغة لمعنى معلوم وفي
المنزل عام وخاص فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل
وليس في التوقف اتباع للمنزل فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ما أوجبه صيغة الكلام
إلا ما ظهر نسخه بدليل وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله صلعم وعن الصحابة رضي
على وجه لا يمكن إنكاره فإن النبي عليه دعا أبي بن كعب وهو في الصلاة فلم يجبه بترك خطاه
فما منعك أن تستجيب إلى قوله يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول وهذا عام فلو كان
موجبه الوقف على ما زعموا لم يكن لاستدلاله عليه به معنى والصحابة في أمر الصديق رضي الله عنه
حين خالفهم في الابتداء في قتال مانعي الزكاة استدلوا عليه بقوله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا
لا إله إلا الله وهو عام ثم استدل عليهم بقوله فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة
فخلوا سبيلهم فرجعوا إلى قوله وهذا عام وحين أراد عمر رضي أن يوظف الجزية والخراج
على أهل السواد استدل عليه من خالفه في ذلك بقوله والذين جاءوا من بعدهم وقال أرى لمن
بعدكم في هذا الفيء نصيبا ولو قسمته بينكم لم يبق لمن بعدكم فيه نصيب وهذه الآية في الحكم هذا م
بمنزلة في العموم ولما هم عثمان رضي برجم المرأة التي ولدت لستة أشهر استدل عليه ابن عباس رضي
بقوله تعالى أما إنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
وقال وفصاله في عامين فإذا ذهب للفصال عامان بقي للحمل ستة أشهر وهذا استدلال بالعام
وحين اختلف عثمان وعلي رضي في الجمع بين الأختين وطئا بملك اليمين قال علي رضي أحلتهما قوله
أو ما ملكت أيمانكم وحرمتهما قوله وأن تجمعوا بين الأختين والأخذ بالمحرم أولى احتياطا
ووافقه عثمان رضي في هذا إلا أنه قال عند تعارض الدليلين أرجح الموجب للحل باعتبار
الأصل وحين اختلف علي وابن مسعود رضي في المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا فقال علي
تعتد بأبعد الأجلين واستدل بالآيتين قوله أربعة أشهر وعشرا وقوله أجلهن أن يضعن حملهن
قال ابن مسعود رضي من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد النساء الطولى
يعني قوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله يتربصن بأنفسهن فاستدل

بهذا العام على ان عدتها ابعد الاجلين وجعل الخاص في عدة المتوفى عنها زوجها منسوخا
بهذا العام في حق الحامل واحتج ابن عمر على ابن الزبير رضي في التحريم بالمصة والمصتين بقوله تعالى
واخواتكم من الرضاعة واحتج ابن عباس رضي على الصحابة في الصرف بعموم قوله لا ربوا الا في
النسيئة واحتجوا ايضا بالعموم الموجب لحرمة الربوا من الكتاب والسنة ورجع الى قولهم فبهذا
كله تبين انهم اعتقدوا وجوب العمل بالعام واجراءه على عمومه ولا معنى لقول من يقول انهم
عرفوا ذلك بدليل اخر من حال شاهدوه او بيان سمعوه لان المنقول احتجاج بعضهم على بعض
بصيغة العموم فقط وفي القول بما قال هذا القائل تعطيل المنقول والاحالة على سبب اخر
لم يعرف ثم لزوم العمل بالمجمل حكم ثابت الى يوم القيامة فلو كان ذلك في حقهم باعتبار دليل
اخر لنقل اليهم مع سائر ما نقل ولو نقل ذلك لظهر واشتهر وايد ما قلنا حديث ابي بكر الصديق رضي
حين بلغه اختلاف الصحابة رضي في نقل الاخبار جمعهم وقال انكم اذا اختلفتم فمن بعدكم
يكون اشد اختلافا الحديث الى ان قال فبينكم كتاب الله فاحلوا حلاله وحرموا حرامه ولم يخالفه
احد منهم في ذلك فعرفنا انهم عرفوا المراد بعين ما هو المنقول الينا لا بدليل اخر ثم يقول
السامع العموم معنى مقصود من الكلام بمنزلة الخصوص فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع يعرف
المقصود بذلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني وبيان هذا ان المتكلم باللفظ الخاص
له في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص العين بالذكر فكان له لفظ موضوع
وهو الخاص والمتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا
يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون لمراده لفظ
موضوع لغة وذلك صيغة العموم فان من اراد عتق جميع عبيده انما يتمكن من تحصيل هذا
المقصود بقوله عبيدي احرار وهذا لفظ عام ثم جعل موجبه الوقف فيه تفويت على المتكلم
ما يحصل مقصوده في العموم باستعمال صيغته وما قالوا انه قد استعمل العام بمعنى
الخاص قلنا وقد استعمل ايضا بمعنى الاحاطة على وجه لا يحتمل غيره قال تعالى ان الله بكل شيء
عليم وقال ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فهذا
الاستعمال يمنعهم من القول بالوقف في موجب العموم ثم العموم لهذه الصيغة حقيقة

الخطاب بحكم شرعي جاري الى يوم القيامه

واحتمال ارادة المجاز لا يخرج الحقيقة من ان يكون موجب مطلق الكلام الا ترى ان بعد نص
الاحاطة فيه بقوله اجمعون او كلهم لا يبقى هذا الاحتمال من كل وجه حتى يستقيم ان يقرن به
الاستثناء قال تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ويقول الرجل جاءني القوم كلهم
اجمعون الا فلانا وفلانا ثم هذا لا يمنع القول بان موجبه الاحاطة فيما يتناوله فكذلك في مطلق
اللفظ مع انا لا نقول ان ما يقترن به يكون تغييرا ولكن نقول وان كان موجب العموم قطعا
فهو غير محكم لاحتمال ارادة الخصوص فيه فيصير بما يقترن به محكما اذا اطلق ذلك كما في قوله
جاءني القوم كلهم فانه لا يبقى احتمال الخصوص بعد هذا اذا لم يقترن به استثناء فيكون مغيرا له
ومثله في الخاص موجود فان قوله جاءني فلان خاص موجب لما يتناوله ولكنه غير محكم فيه
لاحتمال المجاز فاذا قال جاءني فلان نفسه يصير محكما وينتفي احتمال المجاز في ان الذي جاءه
رسوله او كتابه ثم قال الشافعي اجعل مطلق العام موجبا للعمل فيما يتناوله ولكن احتمال
الخصوص فيه قائم ومع الاحتمال لا يثبت مقطوعا به فلا اجعله موجبا فيما يتناوله قطعا
ولكنا نقول المراد بمطلق الكلام ما هو الحقيقة فيه والحقيقة ما كانت الصيغة موضوعة
له لغة وهذه الصيغة موضوعة لمقصود العموم فكان حقيقة فيها وحقيقة الشيء
ثابت بثبوته قطعا ما لم يقم الدليل على المجاز كما في اللفظ الخاص فان ما هو حقيقة فيه يكون ثابتا
قطعا حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فان قال قائل ان الخاص ايضا لا يوجب موجبه
قطعا لاحتمال ارادة المجاز منه وانما يوجب موجبه ظاهرا ما لم يتبين انه ليس المراد
به المجاز بدليل اخر بمنزلة النص عن رسول الله صلعم فان بعد الحكم الثابت بالنص يكون ظاهرا
لا مقطوعا به لاحتمال النسخ وان لم يظهر الناسخ بعد قلنا هذا فاسد لان مراد
المتكلم بالكلام ما هو موضوع له حقيقة هذا معلوم وارادة المجاز موهوم والموهوم
لا يعارض المعلوم ولا يؤثر في حكمه وكذلك المجاز لا يعارض الحقيقة بل يثبت المجاز
بارادة المتكلم لا بصيغة كلامه فهي ارادة ناقلة للكلام عن حقيقته فما لم يظهر
الناقل بدليله يبقى حكم الكلام مقطوعا به بمنزلة النص المطلق يوجب الحكم قطعا
وان احتمل التغيير بشرط يتعلق به او قيد يقيده به ولكن ذلك ناقل للكلام عن حقيقته

حتى لم يظهر كان حكم الكلام ثابتاً قطعاً بخلاف النص في زمن رسول الله صلعم فإن النص يوجب الحكم
فأما بقاء الحكم فليس من موجبات النص ولكن ما ثبت فالأصل فيه البقاء حتى يظهر الدليل المزيل
فكان بقاؤه لنوع من استصحاب الحال وعدم الناسخ وهذا العدم غير مقطوع به فلهذا لا
يكون بقاء الحكم مقطوعاً به في ذلك الوقت حتى إن بعد وفاة رسول الله لما انقطع احتمال
النسخ كان الحكم الذي لم يظهر ناسخه باقياً قطعاً فإن قيل فكذلك عدم إرادة المتكلم
للمجاز ليس بمعلوم قطعاً بل هو ثابت بنوع من الظاهر بمنزلة عدم الناسخ في ذلك الوقت
بخلاف الشرط والاستثناء فإن عدمهما ثابت بالنص لأن الشرط والاستثناء يكون مغيراً
للنص فالإطلاق فيه على وجه يكون ساكتاً عن ذكر الشرط والاستثناء منصوص على عدم
الشرط والاستثناء قلنا نعم ولكن الإرادة المغيرة للخاص عن حقيقته يكون في باطن المتكلم
وهو غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف على ذلك وإنما بناء التكليف على حسب الوسع فما ليس
في وسعنا الوقوف عليه لا يكون معتبراً أصلاً إلى أن يظهر بدليله وعند ظهوره يجعل ثابتاً
ابتداء فقبل الظهور يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً وهو بمنزلة خطاب الشرع لا يوجب الحكم
في حق المخاطب ما لم يسمع به لأنه ليس في وسعه العمل به قبل السماع وعند السماع يثبت الحكم في
حقه ابتداء كأن الخطاب نزل الآن وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته إن كنت تحبيني فأنت طالق
أو قال إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت أنا أحب ذلك يقع الطلاق لأن حقيقة المحبة والبغض
في باطنها ولا طريق لنا إلى معرفته فلا يتعلق الطلاق بحقيقته ولكن طريق معرفتنا في
الظاهر إخبارها به فيجعل الزوج معلقاً الطلاق بإخبارها حكماً فإذا أخبرت يقع
الطلاق بوجود ما هو الشرط حقيقة وهو الخبر فإن الخبر يحتمل الصدق والكذب وإذا
ثبت هذا في الخاص فكذلك في العام فإن احتمال الخصوص باطن وهو غيب عنا ما لم يظهر
دليله فقبل ظهوره يكون موجباً الحكم فيما تناوله قطعاً إلا أن الشافعي يقول مع هذا
احتمال إرادة الخصوص لم ينعدم ولكن ليس في وسعنا الوقوف عليه عند الخطاب فيجعل
العام موجباً الحكم فيما تناوله عملاً ولا أجعله موجباً للحكم قطعاً فيما يرجع إلى العلم به لبقاء
احتمال الخصوص وهكذا أقول في الخاص لأن إرادة المعنى فيهما احتمال إلا أن ذلك

بلغ

مانع عن ثبوت حكم الحقيقة عملاً به فيكون في معنى الناسخ الذي هو مبدل للحكم أصلاً والناسخ لا يكون
مغيراً للنص الموجب للحكم بل إنما يرد النسخ على البقاء فلذلك في الخاص أجعل ظهور إرادة المجاز
بدليله عاملاً ابتداء فقبل ظهوره يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً وأما إرادة الخصوص لا يكون رافعاً
للحكم أصلاً فبقي معتبراً مع وجود العمل بالعام فلا يثبت العلم بموجبه قطعاً وعلى هذا أقول في قوله
إن كنت تحبيني إنه يقع الطلاق إذا أخبرت به لأن ما ليس في وسعه الوقوف عليه وهو حقيقة المحبة
والبغض مجهول فيسقط اعتباره في حكم العمل ولو قال إن كنت تحبين النار فأنت طالق فقالت
أحب لا يقع الطلاق لأن كذبها هنا معلوم قطعاً فإن أحداً ممن له طبع سليم لا يحب النار فيكون
هذا بمنزلة العام الذي لم يرد فيه احتمال الخصوص كقوله إن الله بكل شيء عليم فإن حقيقة الموجب
لمثل هذا العام معلوم قطعاً بخلاف العام الذي هو محتمل الخصوص ولكن الجواب عما يقول
أن الله لم يكلفنا ما ليس في وسعنا فقد سقط عنا ما فيه حرج علينا كما قال ما يريد الله ليجعل
عليكم من حرج وفي اعتبار الإرادة الباطنة في العام الذي هو محتمل لها نوع حرج فالتمييز بين ما
هو مراد المتكلم وبين ما هو ليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم فيسقط اعتباره
شرعاً ويقام السبب الظاهر الدال على مراده وهو صيغة العموم مقام حقيقة الباطن الذي لا
يوقف عليه إلا بحرج ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله ولكن اعتدال
الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث العادة وهو البلوغ عن عقل فأقام الشرع هذا السبب الظاهر
مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير ودار الحكم معه وجوداً وعدماً حتى إنه وإن اعتدل حاله قبل البلوغ
يجعل ذلك كالمعدوم حكماً في توجه الخطاب عليه ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب
متوجهاً عليه أيضاً لهذا المعنى ومن نظر عن إنصاف لا يشكل عليه أن الحرج في التأمل في إرادة
المتكلم ليميز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج في التأمل في أحوال الصبيان ليوقف
على اعتدال حالهم وهذا أصل كبير في الفقه فإن الرخصة تثبت بسبب السفر لدفع المشقة
كما قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال
الناس وله سبب ظاهر وهو السفر المديد فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك
المعنى وأسقط وجود حقيقة المشقة في حق المقيم لانعدام السبب الظاهر إلا إذا تحقق

الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه فذلك امر وراء المشقة وانما الحكم عند وجود السبب
الظاهر وان لم يلحقه المشقة فيه حقيقة وكذلك الاستبراء فانه للتحرز عن خلط المياه
المحترمة الا ان ذلك باطن وله سبب ظاهر وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين لان زوال ملك
اليمين لا يوجب ما يستدل به على فراغ الرحم من غيره او اشتغاله فاقام الشرع استحداث ملك
الوطء بملك اليمين مقام المعنى الباطن وهو اشتغال الرحم بالماء في وجوب التحرز عن الخلط بالاستبراء
ولهذا قلنا لو اشتراها من صبي او امرأة او اشتراها وهي بكر او حاضت عند البائع بعد الوطء
قبل ان يشتريها لا يسقط الاستبراء لاعتبار السبب الظاهر ولهذا قلنا في النكاح لا يجب الاستبراء
وان علم انها موطوءة قبل ان يزوجها وطئا محرما بان يزوج امة قد كان وطئها قبل ان يزوجها
لان الاصل في النكاح الحرمة فان الزوج عارض والازدواج بين الشخصين يعتبر بالاصل في
ولا يعتبر صفة الحرية زوال ملك الوطء عن الحرة يعقب عدم موجبة براءة الرحم فلا تقع الحاجة
الى اقامة استحداث ملك الوطء بالنكاح مقام حقيقة اشتغال الرحم في ايجاب الاستبراء
للتحرز عن الخلط وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الساعة ان كان في علم الله ان فلانا
يقدم الى شهر فقدم فلان بعد تمام الشهر يقع الطلاق عليها عند القدوم استنادا بمنزلة ما لو
قال انت طالق الساعة ان قدم فلان الى شهر ومعلوم ان بعد قدومه قد تبين انه كان في علم الله
تعالى قدومه الى شهر وان المعلوم كان شرطا موجودا حقيقة ولكن لما لم يكن للناظر طريق الوقوف عليه
الا بعد القدوم صار القدوم الذي به يتبين لنا شرط الوقوع الطلاق فيقع الطلاق
عنده استنادا بخلاف ما لو قال انت طالق الساعة ان كان زيد في الدار ثم علم بعد شهر ان زيدا
كان في الدار يومئذ فانه يكون الطلاق واقعا حين تكلم به لانه كان للناظر طريق الى الوقوف
على ما جعله شرطا حقيقة فلا يقام ظهوره عندنا مقام حقيقته ولكن يتبين عند ظهوره
ان الطلاق كان واقعا لانه علقه بشرط موجود والذي يحقق ما ذكرنا ان صاحب الشرع
خاطبنا بلسان العرب فانما يفهم من خطاب الشرع ما يفهم من مخاطبات الناس فيما بينهم
ومن يقول لغيره اعط هذه المائة الدرهم هؤلاء بالسوية وهم مائة نفر يعلم قطعا
ان مراده اعطاء كل واحد منهم درهما بمنزلة ما لو قال اعط كل واحد منهم درهما

ما يفهم من مخاطبات الناس يعلم من مخاطبات الشرع

فكذلك يفهم من الخاص والعام في مخاطبات الشرع الحكم قطعا فيما تناوله كل واحد منهما
ومن قال لغيره لا تعتق عبدي سالما ثم قال اعتق الناس من عبيدي وسالم بهذه الصفة فانه
يكون له ان يعتقه باعتباره يكون ممتثلا للامر لا مرتكبا للنهي فكذلك يقول في العام المتأخر
في خطاب الشرع انه يكون ناسخا فيما يتناوله على الخاص واذا كان حكم الخاص ثابتا قطعا فيما يتناوله
فلا بد من ان يكون العام كذلك ليكون ناسخا عليه فان قيل اليس انه يخص العام بالقياس
وخبر الواحد جائز ومعلوم ان القياس وخبر الواحد لا يوجب العلم قطعا فكيف يكون رافعا
للحكم الثابت قطعا بصيغة العموم اذا كانت هذه الصيغة توجب موجبها قطعا قلنا مثل هذا
يلزمكم في الخاص فان صرفه عن الحقيقة الى المجاز بالقياس وخبر الواحد جائز ثم الجواب على ما
نبينه ان مذهبنا ان تخصيص العام الذي لم يثبت خصوصه ابتداء لا يجوز بالقياس وانما يجوز
ذلك في العام الذي ثبت خصوصه بدليل يوجب من الحكم مثل ما يوجبه العام وهو خبر متأيد
بالاستفاضة او مشهور فيما بين السلف او اجماع فبعد وجود ذلك يجوز بالقياس وخبر الواحد
ما هو المراد بصيغة العام بعد ان خرج من ان يكون موجبا للحكم فيما يتناوله قطعا على ما نبينه
في فصل العام اذا دخله خصوص وهذا لان ما اوجبه الكتاب (القياس) او خبر الواحد يحتمل ان يكون في جملة
ما يتناوله دليل الخصوص ويحتمل ان يكون في جملة ما يتناوله صيغة العام فانما يترجح بالقياس
وخبر الواحد احد الاحتمالين فان قيل ما ذهب اليه اولى فان الاصل هو وجوب العمل بالادلة
الشرعية ما امكن وذلك في ترتيب العام على الخاص كما قلنا لا في رفع الخاص بالعام كما قلتم فان من اثبت
التعارض بين الخاص والعام ترك العمل بالخاص اصلا وبعض ما يتناوله العام ومن قال بترتيب
العام على الخاص فهو عامل بحقيقة الخاص وبالعام ايضا فيما يتناوله بحسب الامكان فيكون هذا
اولى بالمصير اليه قلنا هذا انما يستقيم بعد ثبوت الامكان وبعد ما قررنا ان كل واحد منهما موجب
فيما يتناوله للحكم قطعا لا امكان ارايت لو قال قائل انا اعمل بالعام في كل ما يتناوله واحمل الخاص
على مجاز فاعمل به بهذا الطريق هل يكون هذا عملا بالدليلين لا فكذلك من قال انا اعمل
بالخاص واترك موجب العام فيما يتناوله لا يكون عاملا بهما مع ان موجب الدليل ليس العمل به
بل العمل به والمدافعة به عند التعارض بمنزلة الشهادات في الخصومات بين العباد فاثبات

القياس ظ

[illegible]

المدافعة عند المعارضة بين الخاص والعام على ما اقتضاه موجب كل واحد منهما لا يكون تركاً
للعمل بأحدهما ثم سوّى الشافعي فيما انتسخ من حكم العموم بين ما يحتمل العموم وبين ما لا يحتمله لعدم محله
فيما هو المحتمل فجعل كل واحد منهما حجة لا يثبت الحكم مع ضرب شبهة وساق هذا في قوله لا يستوي
أصحاب النار وأصحاب الجنة أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون فإن نفي المساواة بينهما على العموم غير محتمل لعلمنا بالمساواة بينهما في الوجود
والإنسانية والبشرية والصورة وقال مع هذا العلم يكون هذا العام حجة فيما هو المحتمل حتى لا
يسوى بين الكافر والمسلم في حكم القصاص وفي حكم شراء العبد المسلم وما يشاكل ذلك لأن العمل بالدليل
الشرعي واجب بحسب الإمكان وانعدام الإمكان فيما لا يحتمله بمنزلة (دليل) الخصوص من عام كما أن دليل
الخصوص فيما يحتمل العموم لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء ذلك فكذلك عدم احتمال العموم
حساً لا يخرج العام من أن يكون حجة فيما يحتمله وحاصل مذهبه أنه سوّى بين محتمل الحال وبين
محتمل اللفظ فيما يستحقه العام من الحكم وفيما يمنع من الشبهة المانعة من العمل به قطعاً
ونحن نقول فيما ذهب إليه تخصيص لخرج الذي هو مدفوع وهو الوقوف على مراد المتكلم بالعمل
فيما لا يحتمل العموم واعتبار الإرادة المغيرة للعموم عن حقيقتها فيما يحتمل العموم حتى لا يكون موجباً
قطعاً فيما تناوله وقد بيّنا أن ذلك إنكار شرعاً ويتبين فساد التسوية بين محتمل الحال
ومحتمل اللفظ ونبين أن موجب العموم لا يثبت فيما لا يمكن العمل بعمومه لانعدام محل العموم ويتقرر
هذا في الفصل الثاني وهو العام إذا خص منه شيء وإنما سوّينا في موجب العام بين الخبر والأمر
والنهي لأن ذلك حكم صيغة العموم وهذه الصيغة متحققة في الأخبار كما في الأمر والنهي ○

بلغ

فصل في بيان حكم العام إذا خص منه شيء قال رضي الله عنه وعن والديه
كان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول فيما بيننا لا على سبيل الحكاية عن السلف العام إذا لحقه
خصوص لا يبقى حجة بل يجب الوقف فيه إلى البيان سواء كان دليل الخصوص معلوماً أو مجهولاً إلا أنه
يجب أخص الخصوص إذا كان معلوماً وقال بعضهم إن خص منه شيء مجهول فكذلك الجواب وإن خص
منه شيء معلوم فإنه يبقى موجباً الحكم فيما وراء المخصوص قطعاً وقال بعضهم هكذا فيما إذا خص منه
شيء معلوم وإن خص منه شيء مجهول يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه كما كان قبل دليل

الخصوص قال رضي الله عنه والصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله أن العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة
فيما وراء المخصوص سواء كان المخصوص مجهولاً أو معلوماً إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً
ويقيناً بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا أن
أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص
واحتج على أصحابه في الشفعة بالجوار إذا كان غير ملاصق بقوله الجار أحق بصقبه وهذا عام قد دخله
خصوص واستدل محمد رحمه الله على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وهو عام
لحقه خصوص وأبو حنيفة خص هذا العام بالقياس وعرفنا أنه حجة للعمل غير أن لا يكون موجباً
قطعاً فكيف يصلح معارضاً لما يكون موجباً قطعاً ويتبين أن هذا العام دون خبر الواحد لأن العام
الذي يصلح معارضاً لخبر الواحد عندنا ولهذا أخذنا بالخبر الموجب للوضوء عند القهقهة في
الصلاة وتركنا القياس به وأوجبنا الوضوء بخبر الوضوء بنبيذ التمر وتركنا القياس به ثم خبر الواحد
لا يوجب العلم قطعاً فما هو دونه أولى وأما الكرخي رحمه الله احتج فقال الخصوص الذي يلحق العام
يبين حقيقته فيصير مجازاً أو مجازه في مراد المتكلم وذلك لا يمنع الإيقاف من حقيقته فيصار مجملاً
الوقوف فيه إلى البيان بمنزلة صيغة العموم فيما لا يحتمل العموم نحو قوله وما يستوي الأعمى والبصير
فإنه لما انتفى حقيقة العموم فيه لم يكن حجة بدون البيان فكذلك هذا أو هذا لأنه لو بقي حجة فيما وراء
المخصوص كان حقيقة ولا وجه للجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد إلا أن يكون أخص الخصوص
منه معلوماً فيكون ثابتاً لكونه متيقناً كالذي يعوم فيه دليل البيان فيما لا يمكن العمل فيه
بحقيقة العموم ولأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإنه يتبين أن المخصوص لم يكن داخلاً فيما هو
المراد بالكلام كما يتبين بالاستثناء أن الكلام عبارة عما وراءه ولهذا لا يكون دليل الخصوص
إلا مقارناً فأما ما يكون طارئاً فهو دليل النسخ لا دليل الخصوص وإذا كان المستثنى مجهولاً يصير
ما وراءه لجهالته مجهولاً كان المستثنى إذا تمكن فيه شك يصير ما وراءه مشكوكاً فيه حتى إذا قال
بعت منك أحد هذين العبدين أو بعت لهم بعبد واحد منهما وإن كان المستثنى أحدهما لأنه مشكوك فيه
فيثبت حكم الشك فيهما وإذا صار ما بقي مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه بل يجب الوقف فيه كما في قوله
وما يستوي الأعمى والبصير وكذلك إن كان دليل الخصوص معلوماً لأنه يجوز أن يكون معلولاً

الصحيح

... خبر الواحد

عدم الجواز بين الحقيقة والمجاز إذا تنافيا والا يجوز الجمع بينهما

وهو الظاهر فإن دليل الخصوص نص على حدة فيكون قابلا للتعليل ما لم يمنع مانع من ذلك
وبالتعليل لا يدرى أن حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا أيضا وعلى ما قاله
الكرخي رحمه الله يسقط الاحتجاج بأكثر العمومات لأن أكثر العمومات قد خص منها شيء وهذا خلاف
ما عليه السلف من أهل الصدر الأول فإنهم احتجوا بالعمومات التي لحقها خصوص كما احتجوا بالعمومات
التي لم يلحقها خصوص ودعواه أنه يصير مجازا كلام لا معنى له فإن الحقيقة ما يكون مستعملا
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه وإذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثة
حقيقة كما يتناول المائة والألف فأكثر من ذلك فإذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون
مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه فإن قيل البعض غير الكل وإذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل
فإذا أريد به البعض كان مجازا قلنا هذا إنما يستقيم على ما يقوله بعض أصحاب الشافعي إنه يجوز
التخصيص في العموم إلى أن يبقى منه ما دون الثلاث فأما على أصلكم يجوز التخصيص إلى أن لا
يبقى منه أكثر من واحد ولا شك أن صيغة الجمع لا يتناول الواحد حقيقة فلئن سلمنا ولكن ما وراء
المخصوص يتناوله موجب الكلام على أنه كل لا بعض بمنزلة الاستثناء فإن الكلام يصير عبارة
عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض وبهذا الطريق لو لم يبق شيء بعد دليل الخصوص كان لا يبقى
مخصصا كما في الاستثناء فإنه إذا لم يبق شيء بعد الاستثناء كان لا يكون ذلك استثناء صحيحا
وإذا كان الباقي منه دون الثلاث يبقى كله أيضا وإن كان بصيغة العموم لأنه يحتمل أن يكون الباقي أكثر من
ذلك على وجه يكون الباقي جمعا حقيقة فبهذا الطريق صححنا التخصيص كما يصح استثناء الكل
بهذا الطريق فإنه لو قال نسائي طوالق إلا فلانة وفلانة وليس له سواهما كان الاستثناء
صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا إذا كان له سواهما بخلاف ما لو قال نسائي طوالق إلا نسائي
وأما وجه القول الثاني فما بينا أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء فإذا كان المخصوص مجهولا
كان ما وراءه مجهولا أيضا والمجهول لا يكون حجة لما بينا موجبا وأما إذا كان معلوما فما وراءه
معلوم أيضا وكان الكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى ويكون مقطوعا
به إذا كان المستثنى معلوما فكذلك العام إذا لحقه خصوص معلوم يصير عبارة عما وراءه
فيكون موجبا فيه ما هو حكم العام لأن دليل الخصوص لا يتعرض لما وراءه فيبقى العام فيما وراءه حجة

موجبه قطعا ولا معنى لما قال الكرخي رحمه الله إنه يحتمل التعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء
لم يحتمل التعليل فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مرادا بالكلام أصلا والعدم لا يعلل
وعلى هذا القول يسقط الاحتجاج بآية السرقة لأنه لحقها خصوص مجهول وهو ثمن المجن
على ما روي كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله فيما دون ثمن المجن وكذلك بآية البيع لأنه لحقها
خصوص مجهول وهو حرمة الربا وكذلك بالعمومات الموجبة للعقوبة فقد لحقها خصوص مجهول
وهو السقوط باعتبار الشبهة على ما قال عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ووجه
القول الثالث أن التخصيص إنما يكون بكلام مبتدأ بصيغة على حدة يتناول بعض ما تناوله العام
على خلاف موجبه فإنه لو كان طارئا كان رفعا على وجه النسخ فإذا كان مقارنا كان بيانا وبيان هذا
لا يصلح مغيرا له وهو غير متصل بتلك الصيغة فيبقى الكلام الأول صادرا من أهله في محله
فيكون موجبا حكمه وحكم العام أنه موجب قطعا ولا يكون موجبا في موضع الخصوص لتحقق
المعارضة من دليل الخصوص والعموم فيه وإذا كان مجهولا في نفسه فالمجهول لا يصلح
معارضا للمعلوم وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص
فيما يتناوله فإذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا يسقط دليل الخصوص وبقي
حكم العام على ما كان في جميع ما يتناوله وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام ألا ترى
أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام فإن قول القائل إلا زيدا لا يكون مفيدا شيئا فإذا دخل على
صيغة الكلام كان مغيرا لها فيكون أصل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك مجهول
عند جهالة المستثنى والجهالة في المستثنى لا تمنع صحة الاستثناء لأنه تبين أن صيغة الكلام
لم يتناول المستثنى أصلا وما لم يتناوله الكلام فلا أثر للجهالة فيه وهذا بخلاف صيغة
العام فيما لا يحتمل العموم لأن الكلام إنما يكون مفيدا حكمه إذا صدر من أهله في محله فإن البيع
كما لا يصح من المجنون لانعدام الأهلية لا يصح في الحر لانعدام المحلية فكذلك صيغة العموم في محل
لا يحتمل العموم بمنزلة الصادر من غير أهله فلا يكون موجبا حكم العموم وإذا لم ينعقد موجبا
حكم العام وليس وراءه شيء معلوم يمكن أن يجعل الكلام عبارة عنه بقي مجملا فيما هو المراد
فأما إذا صدر من أهله في محله كان موجبا حكمه إلا أن يمنع منه مانع والمجهول لا يصلح أن يكون مانعا

فبقي أصل الكلام معتبرًا في موجبه ألا ترى أن البائع بعد تمام البيع إذا أجّل المشتري في الثمن أجلًا
مجهولًا من غير أن اشترط ذلك في أصل البيع بقي البيع موجبًا للثمن حالًّا لأن العقد موجبًا
لذلك وهذا المانع وهو الأجل لا يصلح أن يكون مؤخرًا للمطالبة فبقي الحكم الأول على حاله
وأما وجه القول الرابع وهو الصحيح أن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء في حق الحكم
وبمنزلة الناسخ باعتبار الصيغة لأن بدليل الخصوص تبين أن المراد إثبات الحكم فيما وراء
المخصوص لا أن يكون المراد رفع الحكم عن الموضع المخصوص بعد أن كان ثابتًا ولهذا لا يكون
إلا مقارنًا حتى لو كان طارئًا يجعل نسخًا لا خصوصًا لأنه لا يمكن أن يجعل مبينًا أن المراد ما
وراءه ومن حيث الصيغة هو كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وإن لم يتقدم صيغة
العام فعرفنا أنه من حيث الصيغة معتبر بدليل النسخ لأنه منفصل عن العام ومن حيث الحكم
هو بمنزلة الاستثناء لأنه متصل به حكمًا حتى لا يكون إلا مقارنًا له فلا يجوز إلحاقه بأحدهما
خاصةً بل يعتبر في كل حكم بنظيره كما هو الأصل فيما يتردد بين شيئين وأخذ حظًا معتبرًا من كل واحد
منهما فإنه يعتبر بهما فنقول إذا كان المستثنى مجهولًا فاعتبار جانب الصيغة فيه يسقط
دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما يتناوله واعتبار جانب الحكم فيه وهو أنه بمنزلة الاستثناء
يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لكونه مجهولًا فلا يبطل أحدهما بالشك ومعنى هذا أنا
لا نسقط دليل الخصوص لكونه مجهولًا بالشك ولا نخرج ما وراءه من أن يكون صيغة العام
حجة فيه بالشك وكذلك إذا كان المخصوص معلومًا فإنه من حيث الصيغة هو نص على حدة قابل
للتعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى إليه حكم الخصوص مما يتناوله صيغة العام وباعتبار
الحكم لا يقبل التعليل لأنه موجب للحكم على أنه تبين أن المراد ما وراءه كالاستثناء
وهذا لا يقبل التعليل فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص
واعتبار الحكم يوجب أن يكون العام موجبًا للحكم قطعًا فيما وراء المخصوص فلا يبطل
معنى الحجة بالشك ولكن يتمكن فيه ضرب شبهة فإن ما يكون ثابتًا من وجه دون وجه لا يكون
مقطوعًا به والحكم إنما يثبت بحسب السبب فلهذا كان حجة موجبة للعمل بها ولا يكون موجبة
العلم قطعًا وهذا بخلاف دليل النسخ فإن عمله في رفع الحكم باعتبار المعارضة وذلك لا يكون

إلا فيما يتناوله النص بعينه فأما التعليل فيه يؤدي إلى إثبات المعارضة بين النص والعلة المستنبطة
بالرأي والرأي لا يكون معارضًا للنص ولهذا لا يشتغل بالتعليل في إثبات النسخ فأما
دليل الخصوص وإن كان له صيغة على حدة فإنما يوجب الحكم على الوجه الذي يوجبه الاستثناء
لأنه في الحكم بمنزلة الاستثناء كما قررنا فلا يخرج من أن يكون محتملًا للتعليل وبطريق التعليل
يتمكن الشبهة فيما هو وراء المخصوص بما يكون العام موجبًا للحكم فيه ولهذا جوزنا تخصيص
هذا العام بالقياس لأن ثبوت الحكم به فيما وراء المخصوص مع شك في أصله واحتمال فيجوز أن
يكون القياس معارضًا له بخلاف خبر الواحد فإنه لا شك في أصله وإنما الاحتمال في طريقه
باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق إلى الكذب بعد ما ثبت أنه لا شك في ثبوته
عن رسول الله صلعم كان أقوى من القياس فلا يصلح أن يكون القياس معارضًا له ومثال هذه
الأصول من الفروع أن من جمع بين حر وعبد وباعهما بثمن واحد أو بين ميتة وذكية أو بين
خل وخمر لم يصح البيع أصلًا لأن الحر والميتة والخمر لا يتناولها العقد أصلًا فيكون بائعًا
لما هو مال متقوم منهما بحصته من الألف إذا قسم عليهما والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحًا ابتداءً
كما لو قال بعتك هذا العبد بحصته من الألف إذا قسم على قيمته وعلى قيمة هذا العبد الآخر
فهذا الفصل نظير ما يكون بمنزلة الاستثناء أنه يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى
حكمًا ولو باع منه عبدين فهلك أحدهما قبل القبض واستحق أحدهما أو كان أحدهما مدبرًا
أو مكاتبًا بقي العقد صحيحًا في الآخر لأن العقد يتناولهما باعتبار قيام صفة المالية والتقوم
فيهما وهو المعتبر في المحل ليتناوله العقد إلا أنه خرج أحدهما لصيانة حق مستحق أما للعقد
في نفسه أو للمعقود عليه أو لتعذر التسليم بهلاكه فبقي العقد في الآخر صحيحًا بحصته
فهذا نظير دليل النسخ فإنه يرفع الحكم الثابت بمقدار ما يتناوله النص الذي هو ناسخ
ويبقى ما وراء ذلك في حكم العام على ما كان قبل ورود الناسخ ونظير دليل الخصوص البيع
بشرط الخيار فإنه ينعقد صحيحًا بمنزلة ما لو لم يكن فيه خيار وفي حق الحكم كأنه غير منعقد
على معنى أن الحكم معلق بسقوط الخيار على ما نبينه في موضعه أن شرط الخيار لا يدخل
في أصل البيع إنما يدخل على الحكم فيجعل اعتباره في كل جانب بنظيره حتى أن باعتبار السبب

إذا سقط الخيار أشبه المشتري البيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وباعتبار الحكم إذا أعتق
المشتري في الخيار مشروط البائع ثم سقط الخيار لم ينفذ العتق وعلى هذا قال في الزيادات
لو باع من رجل عبدين وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشتري فإن لم يكن
من كل واحد منهما مسمى لم يكن العقد في واحد منهما وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى فإن لم يعين
المشروط فيه الخيار منهما لم يكن العقد أيضا وإن عينا ذلك جاز العقد في الآخر ولزم بالثمن
المسمى له لأن اشتراط الخيار باعتبار الحكم بعدم العقد في المشروط فيه الخيار فإذا كان
مجهولا كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول وإذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى
كان العقد في الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا
لهما بصفة الصحة فإذا كان الذي الخيار فيه منهما معلوما وكان ثمنه مسمى لزم العقد فيه ولم
يجعل العقد في الآخر منعقدا بشرط فاسد في الذي الخيار فيه بخلاف ما قال أبو حنيفة فيما إذا
باع عبدا وحرا وسمى ثمن كل واحد منهما لم ينعقد العقد في العبد صحيحا لأن اشتراط
العقد في الحر شرط فاسد وقد جعله مشروطا في قبول العقد في العبد حين جمع بينهما في
الإيجاب والبيع يبطل بالشروط الفاسدة فأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار
لا يكون شرطا فاسدا لأن البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد في الآخر
لازما **فصل** في بيان ألفاظ العموم ألفاظ العموم قسمان عام
بصيغته ومعناه وعام بصيغته عام بمعناه فأما العام بصيغته ومعناه فكل لفظ
هو للجمع نحو الرجال والنساء والمسلمين والمشركين والمنافقين فإنها عام صيغة لأن واضع
اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة فقال رجل ورجلان ورجال وامرأة وامرأتان ونساء
وهو عام بمعناه لأنه شامل للكل فيما يتناوله عند الإطلاق وأدنى ما يطلق عليه هذا
اللفظ الثلاثة لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير في الأنفال
وغيرها ومن قال لفلان علي دراهم يلزمه الثلاثة والمرأة إن اختلعت من زوجها بما في يدها
من دراهم فإذا ليس في يدها شيء يلزمها ثلاثة دراهم لأن أدنى الجمع يتيقن به عند ذكر صيغة الجمع
وفيما زاد عليه شك واحتمال فلا يجب إلا المتيقن وظن بعض أصحابنا رحمهم الله أن على قول

إلى يوسف

أبي يوسف رحمه الله أدنى الجمع اثنان على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة
إلا أنه يجعل الإمام من جملة الجمع الذي يقام به الجمعة على قياس سائر الصلوات فإن الإمام
من جملة الجماعة ولهذا يتقدم الإمام إذا كان خلفه رجلان فصاعدا وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله
قالا الشرط في الجمعة الجماعة والإمام جميعا فلا يكون الإمام محسوبا من عدد الجماعة فيشترط
ثلاثة سواه وفي سائر الصلوات الإمام ليس بشرط لأدائها فيمكن أن يجعل الإمام من جملة الجماعة
فإذا كان مع الإمام رجلان اصطفا خلفه وبعض أصحاب الشافعي يقولون الجماعة هي المثنى فصاعدا
واستدلوا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولأن اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع
وذلك موجود في الاثنين ألا ترى أن في الوصايا والمواريث جعل للمثنى حكم الجماعة حتى لو أوصى
لأقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا والأخوان
يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله فإن كان له إخوة وفي كتاب الله تعالى إطلاق عبارة الجمع
على المثنى قال هذان خصمان اختصموا وقال وداود وسليمان إلى قوله وكنا لحكمهم شاهدين
وقال إذ تسوروا المحراب إلى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض وكذلك في استعمال الناس
قال الأعشى يقول أرى نعلنا كذا مرة الثلاثة ومحسبنا في ذلك بقوله عليه السلام الواحد
شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب يستعمل صيغة الجمع في المثنى بأن يقول
ما في الدار رجال إنما فيها رجلان وقد بينا أن اللفظ إذا كان حقيقة في شيء لا يستقيم نفيه
عنه وإجماع أهل اللغة يشهد بذلك فإنهم يقولون الكلام ثلاثة أقسام وحدان وتثنية
وجمع ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع ولهن ذلك للتثنية إنما له علامة مخصوصة
فعرفنا أن المثنى غير الجماعة ولما وضعوا للمثنى لفظا على حدة فلو قلنا بأن للمثنى حكم الجماعة
لكان اللفظ الموضوع للثلاثة على حلاف الموضوع للمثنى تكرارا محضا وكل لفظ موضوع
لفائدة جديدة ألا ترى أن بعد الثلاث لم يوضع لما زاد عليها لفظ على حدة لما كانت
صيغة الجماعة تجمعها وكذلك لفظ الفرد والتثنية يذكر من غير عدد فيقال رجل
ورجلان ثم يذكر مقرونا بالعدد بعد ذلك فيقال ثلاثة رجال وأربعة رجال
ولا يقال اثنان رجلان وتسمية الثلاثة جماعة لمعنى الاجتماع كما قالوا ولكن اجتماع بصفة

وهو اجماع لا يحصل معه معنى تعارض الافراد على التساوي في الثلثة فان الفرد من احد
الجانبين يقابله المثنى من جانب آخر واما في الاثنين تعارض الافراد على التساوي من حيث ان
في كل واحد من الجانبين فرد وبعد الانضمام يكون اسم المثنى جمعا فيهما الا ان اسم الجماعة وتاويل
الحديث في حكم الاصطفاف خلف الامام الاثنان فما فوقهما جماعة وقد بينا المعنى فيه
فاما في المواريث فاستحقاق الاختين الثلثين ليس بالنص الوارد بعبارة الجماعة وهو
قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك لان ذلك للثلاث فصاعدا وانما استحقاق
الاختين الثلثين باشارة النص في قوله للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنة
الثلثان فيستدل به ان حظ الانثيين الثلثان وما بعده لسان الوحي ان كل من ليس لا يكون
لهن الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين عرفناه بايماء الصحابة رض على ما روي ان
ابن عباس رض قال لعثمان رض ان الاخوين في لسان قومك لا يسميان اخوة فقال نعم ولكني لا
استحدث ان اغالبهم فيما رأوا الا ترى ان الحجب بالاخوات المفردات بهذا الطريق
فان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات المفردات على ان الاسم قد يتناول المثنى مجازا لاعتبار
معنى الاجتماع مطلقا فبهذا الطريق ثبت حكم الحجب والتوريث للمثنى والوصية اخت
الميراث فيكون للجماعة وقول المثنى نحن فعلنا كذا اخبار من كل واحد منهما عن نفسه وعن غيره
على ان الواحد يقول نحن فعلنا مجازا وقيل هذا قد يكون من الواحد ايضا يقول فعلنا كذا وامرنا
بكذا وهذا لا يدل على ان اسم الجماعة يتناول الفرد حقيقة فيما يكون من الاثنين فاما ان
المتخاصمين كانا اثنين ويحتمل ان يكون الحضور معهما جماعة فصيغة الجماعة تنصرف اليهم
جميعا وعلى هذا قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان اكثر الاعضاء المنتفع بها في البدن زوج
فما يكون فردا كالعضو المنتفع به فيجعل بمنزلة ما هو زوج فيستعمل العبارة عن تثنيته
بالجمع وليس المراد الجمع الصحيح بلفظه صورة او معنى وعلى هذا ان اشتريت عبيدا فعلي
كذا او ان تزوجت نساء فانه لا يحنث الا بالثلثة فصاعدا الا انه اذا دخل الالف واللام
في هذه الصيغة جعلها للجنس مجازا لان اللام لتعريف المعهود في الاصل فان الرجل
يقول رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه وقال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا

فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه فعرفنا انه للمعهود ولكن ليس فيما يتناوله
صيغة الجماعة معهود ليكون تعريفا لذلك فلو لم نجعله للجنس لم يبق للالف واللام فائدة واذا
جعل للجنس كان فيه اعتبار المعنى جمعا معنى المعهود من حيث انه يتناول هذا الجنس من اقسام
الاجناس فيكون تعريفا له ومعنى العموم من حيث ان في كل جنس يوجد معنى الجماعة فباعتبار
المعنى جمعا جعلناه للجنس ثم يتناول الواحد فصاعدا حتى اذا قال ان تزوجت النساء او
اشتريت العبيد او كلمت الناس يحنث بالواحد لان الواحد في الجنس بمنزلة الثلثة في الجماعة على
معنى ان اسم الجنس يتناول الواحد حقيقة فان آدم عليه السلام هو الاصل في جنس الرجال وحواء هي
الاصل في جنس النساء وحين لم يكن غيرهما كان اسم الجنس حقيقة لكل واحد منهما فبكثرة الجنس لا يتغير
تلك الحقيقة فلان المستغرق في صيغة اسم الجنس الواحد كالثلث في الجماعة فعند الاطلاق ينصرف
اليه الا ان يكون المراد الجمع فحينئذ لا يحنث ويدين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه
بخلاف ما اذا نوى التخصيص في صيغة العام فانه لا يدين في القضاء فاما ما يكون فردا
بصيغته عاما بمعناه فهو بمنزلة اسم الجن والانس فانه فرد بصيغته الا ترى انه ليس له
وحدان عام بمعناه وانه لم يذكر فيه الالف واللام بمنزلة الرجال والنساء وكذلك الرهط
والقوم فانه فرد بصيغته الا ترى انه يستقيم قول القائل رهط وقوم ويستقيم قوله زيد وعمرو و
وهو عام بمعناه والجماعة والطائفة كذلك الا ان الطائفة في لسان الشرع يتناول الواحد
فصاعدا قال ابن عباس رض في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه الواحد فصاعدا
وقال النخعي في قوله وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انه الواحد فصاعدا وهذا
لاعتبار صفة الفرد جعلوه بمنزلة الجنس بغير حرف اللام فانه يكون مع حرف اللام الذي هو للعهد
وعلى هذا قلنا لو حلف لا يشرب ماء يتناول القليل كما لو قال الماء لان صيغته صيغة
الفرد والمراد الجنس فيتناول القليل والكثير سواء قرن به اللام او لم يقرن لانه لما خلا
عن معنى الجماعة صيغة ان يشمل وحدان كان جنسا فادخال الالف واللام فيه يكون
للتاكيد كالرجل يقول رأيت رجلا وقد ثبت العموم الواحد من عند ان كان ذلك للتاكيد
معنى الجنس ثم اسم الجنس يتناول الادنى حقيقة من الوجه الذي قررنا انه تصور ان يبقى

بلغ

من الماء الا ذلك القليل كان اسم الماء له حقيقة ولا يعتبر ذلك بكل الجنس وقد قال علماؤنا
ان الحالف انما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه وفي وسعه شرب القليل من الجنس وليس في وسعه
شرب الجميع فقلنا بانه لم يرد جميع الجنس فصار الى اقل ما يتناوله اسم الجنس على احتمال
ان يكون مراده الكل حتى اذا نواه لم يحنث قط ومن هذا القسم كلمة من فانها كلمة مبهمة وهي
عبارة عن ذات من يعقل وهي تحتمل العموم والخصوص الا ترى انه اذا قيل من في الدار فيستقيم
في جوابه فيهما فلان وفلان وفلان واذا قال من انت فيستقيم في جوابه انا فلان فمتى
وصلت هذه الكلمة بمعهود كانت للخصوص واذا وصلت بغير المعهود تحتمل العموم والخصوص
والاصل فيها العموم قال تعالى ومنهم من يستمعون اليك الى قوله ولو كانوا لا يبصرون
وقال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمراد العموم وقال عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه ومن
دخل دار ابي سفيان فهو آمن وعلى هذا الاصل قلنا اذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو
حر فشاؤوا جميعا عتقوا لان كلمة من تقتضي العموم وانما اضاف المشيئة الى من دخل تحت كلمة
من فيعم بعمومه وقال ابو يوسف ومحمد اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فهو حر فشاء عتقهم
عتقوا ايضا لان كلمة من تعم العبيد ومن لتمييز هذا الجنس من سائر الاجناس كما في قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان واضافة المشيئة الى الخاص لا تغير العموم الثابت بكلمة من كما
في قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقال ترجي من تشاء منهن ولكن ابو حنيفة رحمه الله قال له
ان يعتقهم جميعا الا واحدا منهم لان كلمة من للتعميم ومن للتبعيض هو الحقيقة فاذا اضاف
المشيئة الى العام الداخل تحت كلمة من يترجح جانب العموم فيه واذا اضافها الى الخاص يبقى معنى
الخصوص مع ما فيه معنى العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحدا منهم
وانما رجحنا معنى العموم فيما تلونا من الآيتين بالقرينة المذكورة فيهما وهو قوله واستغفر لهم الله
وقال ذلك ان يعتقهم وعلى احتمال الخصوص في هذه الكلمة قال في السير الكبير
اذا قال من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل رجلان معا لم يستحق
واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص
فترجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة ونظيرها

كلمة من تحتمل العموم والخصوص

الاصل فيها العموم

المراد من الاضافة التعلق

كلمة ما فانها تستعمل في ذات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل حتى اذا قيل ما زيد فيستقيم في جوابه عالم
او عاقل واذا قيل ما في الدار فيستقيم في الجواب فرس او كلب او حمار ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة
وعرفنا انه يستعمل في ذات ما لا يعقل بمنزلة كلمة من في ذات من يعقل الا ترى ان فرعون عليه اللعنة
حين قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين قال رب السماوات والارض اظهر التعجب من جوابه
حتى نسبه الى الجنون يعني اني اساله عن الماهية وهو سؤال عن ذات الشيء اجوهر ام عرض
وهو يجيبني عن الصفة الا ان الله تعالى متعال عما سأل اللعين ومن شأن الحكيم اذا سمع
لغوا ان يعرض عنه ويشتغل بما يفيد قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقالوا لنا
اعمالنا وهذا ليس بجواب عن اللغو ولكن اعراض عنه واتمام لذلك الاعراض بالاشتغال
بما هو مفيد وكذلك فعل موسى عليه السلام فانه اظهر الاعراض عن اللغو بالاشتغال بما هو مفيد
وهو ان الصانع انما يعرف بالتأمل في مصنوعه ومعرفة اسمائه وصفاته وفي هذا
بيان ان اللعين مخطئ في طلب طريق المعرفة بالسؤال عن الماهية وقد تأتي كلمة ما بمعنى من
قال تعالى والسماء وما بناها معناه ومن بناها الا ان الحقيقة في كل كلمة ما بينا وعلى هذا الاصل
كان الاختلاف في قوله لامرأته اختاري من الطلاق ما شئت فاختارت الطلاق فان عندهما
تطلق ثلثا وعند ابي حنيفة هي بمنزلة قوله اعتق من عبيدي من شئت لاحتمال معنى العموم
في كلمة ما قلنا اذا قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
انها لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ونظيرها من الكلمتين كلمة الذي فانها
مبهم يستعمل فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال
ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكلمة اين وحيث للتعميم
في الامكنة قال تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وقال اينما تكونوا يدرككم الموت
ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظها
ما يوجب تعميم الاوقات واما متى كلمة مبهمة لتعميم الاوقات ولهذا لو قال انت طالق متى شئت
لم يتوقف ذلك بالمجلس واما كلمة كل فانها توجب الاحاطة على وجه الافراد قال تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر ومعنى الافراد ان كل واحد من المسميات التي توصل بها كلمة كل يصير

من شان الحكيم الاعراض عما لا يعنيه

مذكورا على سبيل الانفراد كانه ليس معه غيره لان هذه الكلمة صلة في الاستعمال حتى لا تستعمل
وحدها لخلوها عن الفائدة وهي تحتمل الخصوص نحو كلمة من الا ان معنى العموم فيها خلاف معنى
العموم في كلمة من ولهذا استقام وصلها بكلمة من قال تعالى كل من عليها فان حتى لو وصلت
باسم هو نكرة يقتضي العموم في ذلك الاسم فاذا قال لعبده اعط كل رجل من هؤلاء درهما
كان موجبه العموم فيهم ولهذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تطلق كل امراة يتزوجها
على العموم ولو تزوج امراة مرتين لم تطلق في المرة الثانية لانها توجب العموم فيما وصلت
من الاسم دون الفعل الا ان توصل بما فحينئذ ما يعقبها الفعل يقرن الاسم لانه تعالى كلما
ضربوا لان قال كلما رجل يقتضي التعميم فيما توصل به قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها فاذا قال كلما تزوجت فتزوج امراة مرارا تطلق في كل مرة وبيان الفرق بين
كلمة من وكلمة كل فيما يرجع الى الخصوص ما ذكره في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل رجلان معا لم يكن لواحد منهما شيء ولو قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
عشرة فدخل عشرة معا كان لكل واحد منهم النفل تاما لان الاحاطة في كلمة كل على وجه الافراد استحق
فكل واحد من الداخلين كانه فرد ليس معه غيره وهو اول من الناس الذين لم يدخلوا فيستحق
النفل كاملا ولو دخل العشرة على التعاقب كان النفل للاول خاصة وفي الفصل الاول احتمال
الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده
وفي كلمة الجمع بمنزلة كلمة كل في انها توجب الاحاطة ولكن على وجه الاجتماع لا على وجه
الانفراد حتى لو قال جميع من دخل منكم الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا استحقوا نفلا
واحدا لان قوله جميع من دخل لفظ الجمع للاحاطة على وجه الاجتماع وهم سابقون
بالدخول على سائر الناس وفي كلمة كل للاحاطة على وجه الافراد فكل واحد منهم كالمنفرد
بالدخول سابقا على سائر الناس ممن لم يدخل ولو قال جماعة من اهل الحرب امنونا على بنينا
واحدهم ابن وبنات وللباقين بنات فقط ثبت الامان لهم جميعا ولو قال امنوا كل واحد
منا على بنيه فانما الامان لاولاد الرجل الذي له ابن خاصة دون الاخرين لان الاحاطة في
الاول على وجه الاجتماع وباختلاط الذكر بالواحد كلهم يتناولهم اسم البنين

وفي الثاني الاحاطة على سبيل الانفراد فانما يتناول لفظ البنين اولاد الرجل الذي له ابن دون
اولاد الذين لهم بنات فقط وهذه الكلمات موضوعة لمعنى العموم لغة غير معلولة
ونوع منها النكرة فان النكرة من الاسم للخصوص في اصل الموضوع لان المقصود به تسمية
فرد من الافراد قال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا
والمراد رسول واحد وقال عليه السلام وفي خمس من الابل سائمة شاة وفي العادة يقال عبد من العبيد ورجل
من الرجال ولا يقال رجال من الرجال ثم هذه النكرة عند الاطلاق لا تعم عندنا وعند
الشافعي تكون عامة وبيانه في قوله فتحرير رقبة فهو يقول هذه رقبة عامة يدخل فيها
الصغيرة والكبيرة والذكر والانثى والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص
منها الزمنة والمدبرة بالاجماع فيجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
ونحن نقول هذه رقبة مطلقة توصف فالتقييد بالوصف يكون زيادة ولا يكون تخصيصا
فيكون نسخا ونعني بالمطلق الاطلاق اذ المقيد غير المطلق وبهذا النص وجب عتق رقبة لا
على ان يثبت جواز العتق في جميع ما ذكره باعتبار صلاحية المحل لما اوجب بالامر وهذه
الصلاحية ما ثبتت بهذا النص بل هي كانت صالحة للتحرير قبل وجود العتق بهذا النص وانما
الثابت بهذا النص الوجوب فقط وليس فيه معنى العموم كمن نذر ان يتصدق بدرهم فاي درهم
تصدق به خرج عن نذره لان صلاحية المحل للتصدق لم يثبت بنذره انما الوجوب بالنذر وليس في
الواجب معنى العموم واشتراط الملك في الرقبة لضرورة التحرير المنصوص عليه فان التحرير
لا يصح من المرء الا في ملكه واشتراط صفة السلامة لا لاطلاق الرقبة ولكن لان الاطلاق يقتضي
الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا تكون قائمة مطلقا حتى يتناولها اسم
الرقبة مطلقا ولهذا شرط كمال الرق ايضا لان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل
ابتداء وفي المدبرة وام الولد هذا من وجه محل لما صار مستحقا لهما من وجه فلا يكون اعتاقا
مبتدأ مطلقا وعلى هذا قلنا المنكر اذا اعيد منكرا فالثاني غير الاول لان اسم النكرة يتناول
فردا غير معين وفي صرف الثاني الى ما تناوله الاول نوع تعيين فلا يكون نكرة مطلقا وهو معنى
قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فان الله تعالى ذكر اليسر منكرا واعاده منكرا وذكر العسر

النكرة للخصوص

النكرة في الاثبات
تعم عند الشافعي

تفسير الكمال

المنكر اذا اعيد
منكرا فالثاني غير الاول

معرفاً بالألف واللام ولو كان إطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثاني غير الأول فإن العام إذا
أعيد بصيغته فالثاني لا يتناول إلا ما تناوله الأول بمنزلة اسم الجنس وعلى هذا قال أبو حنيفة
إذا أقر بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثاني
غير الأول ولو كتب صكاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس ثم شاهدين في مجلس آخر كان
المال واحداً لأنه حين أضاف الإقرار إلى ما في الصك صار الثاني معرفاً فيتناول ما تناوله الأول
فقط كما في قوله فعصى فرعون الرسول ولو كان في مجلس واحد فمن ترى فالمال واحد استحساناً
لأن للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفاً
من وجه وقال أبو يوسف ومحمد في المجلسين كذلك باعتبار العادة لأن الإنسان يكرر الإقرار
الواحد بين يدي كل فريق من الشهود لمعنى الاستيثاق والمال مع الشك لا يجب فلاحتمال الإعادة
نظراً إلى العادة لم يلزمه إلا مال واحد ثم هذه النكرة تحتمل معنى العموم وإذا اتصل بها دليل
العموم وذلك أنواع منها النكرة في موضع النفي فإنها تعم قال تعالى فلا تدع مع الله أحداً
والرجل يقول ما رأيت رجلاً اليوم فإنما يفهم منه نفي هذا الجنس على العموم وهذا التعميم ليس
بصيغة النكرة بل بمقتضاها فإنه يتبين معنى الفرق بين النكرة في الإثبات والنكرة في النفي لأن
في موضع الإثبات المقصود إثبات المنكر وفي موضع النفي المقصود نفي المنكر فالصيغة في
الموضعين تعمل بما هو المقصود ألا ترى أن من ضرورة نفي رؤية رجل منكر نفي رؤية جنس الرجال
فإنه بعد رؤية رجل واحد لو قال ما رأيت اليوم رجلاً كان كاذباً ألا ترى أنه لو أخبر بضده
فقال رأيت اليوم رجلاً كان صادقاً وليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره
فهذا معنى قولنا النكرة في النفي تعم وفي الإثبات تخص ومما يدل على العموم في النكرة
الألف واللام إذا اتصلا بنكرة ليس في جنسها معهود قال تعالى إن الإنسان لفي خسر وقال
والسارق والسارقة الزانية والزاني لما اتصل الألف واللام بنكرة ليس في جنسها معهود
أوجب العموم ولهذا قلنا لو قال المرأة التي أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها ولو قال
العبد الذي يدخل الدار من عبيدي حر يعتق كل عبد يدخل الدار وهذا لأن الألف واللام
للمعهود وليس هنا معهود فيكون بمعنى الجنس مجازاً كالرجل يقول فلان يحب الدينار ويريد

للمجلس تأثير في جمع

ألف ولام بها تعم النكرة

الجنس وفي الجنس معنى العموم كما بينا وعلى هذا لو قال لامرأته أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق
يحتمل معنى العموم فيه حتى إذا نوى الثلاث تقع الثلاث ولكن بدون النية يتناول الواحد لأنها أدنى
الجنس فهي المتيقن بها وعلى هذا قال في الزيادات لو وكل وكيلاً بشراء الثياب يصح التوكيل بدون
بيان الجنس لأن عند ذكر الألف واللام يصير هذا بمعنى الجنس فيتناول الأدنى بخلاف ما لو قال
ثياباً أو أثواباً فإن التوكيل لا يكون صحيحاً لجهالة الجنس فيما يتناوله التوكيل ومن الدليل على
التعميم في النكرة إلحاق وصف عام بها حتى إذا قال والله لا أكلم إلا رجلاً عالماً كان له أن يكلم كل
عالم لأن المستثنى نكرة في الإثبات ولكنها موصوفة بصفة عامة بخلاف ما لو قال إلا رجلاً فكلم
رجلين فإنه يحنث ولو قال لامرأته والله لا أقربك إلا يوماً فالمستثنى يوم واحد ولو قال إلا
يوماً أقربك فيه فكل يوم يقربها فيه يكون مستثنى لا يحنث به لأنه وصف النكرة بصفة عامة
ومن جنس النكرة كلمة أي فإنها للخصوص باعتبار أصل الوضع يقول أي رجل وأي دار تريد بها
والمراد الفرد فقط وقال تعالى أيكم يأتيني بعرشها والمراد الفرد من المخاطبين بدليل قوله
يأتيني فإنه لم يقل يأتوني وعلى هذا لو قال لرجل أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلا
واحد منهم لأن كلمة أي يتناول الفرد منهم فإن قيل لو قال أي عبيدي ضربك فهو حر
فضربوه عتقوا جميعاً قلنا نعم ولكن كلمة أي يتناول الفرد مما تعقبه من النكرة فإذا قال
ضربك فإنما يتناول نكرة موصوفة بفعل الضرب وهذه الصفة عامة فتعم بتعميم الصفة فيعتقون
جميعاً وإذا قال ضربته فإنما أضاف الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها كلمة أي
فتبقى نكرة غير موصوفة فلهذا لا يتناول إلا الواحد منهم ونظيره قوله تعالى أي الفريقين
أحق بالأمن والمراد أحدهما بدليل قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وقال ليبلوكم أيكم
أحسن عملاً والمراد العموم لأنه وصف النكرة بحسن العمل وهي صفة عامة فإن قيل [illegible]
لو قال لعبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معاً والخشبة يطيق حملها واحد لم يعتق
واحد منهم وقد وصف النكرة هنا بصفة عامة وهو الحمل قلنا ما وصف النكرة بصفة الحمل
مطلقاً بل بحمل الخشبة وإذا حملوها معاً فكل واحد منهم إنما حمل بعضها وبوجود بعض الشرط
لا ينزل شيء من الجزاء حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا جميعاً لأن كل واحد منهم حمل الخشبة

كلمة أي للخصوص

بوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزاء

والنكرة الموصوفة تكون عامة فإن قيل إذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد عجزوا
جميعًا إذا حملوها وإنما حمل كل واحد منهم بعضها قلنا إذا كانت لا يطيق حملها واحد فقد
علمنا أنه وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة وأما على هذا الوجه فهو أحدهما أنه إنما يحث
العبد على ما يختص منهم دون ما لا يختص والثاني أن مقصوده إذا كانت بحيث يحملها واحد منهم
جلادتهم وإنما يحصل ذلك بحمل الواحد الخشبة لا مطلق الحمل وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد
فمقصوده أن يصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وإنما يحصل هذا بمطلق فعل الحمل من كل واحد
منهم فهذا وجه الفرق بين هذه الفصول **فصل** وأما حكم المشترك فالتوقف فيه
إلى أن يظهر المراد بالبيان على اعتقاد أن ما هو المراد حق وبشرط أن لا يترك طلب المراد به
إما بالتأمل في الصيغة أو بالوقوف على دليل آخر يعرف به المراد لأن كلام الحكيم لا يخلو عن فائدة
وإذا كان المشترك ما يحتمل معاني على وجه التساوي في الاحتمال مع علمنا أن المراد واحد منها
لا جميعها فإن الاسم كان عامًا عن التساوي وذلك إما في الاجتماع في التناول أو في احتمال التناول
وقد انتفى معنى التساوي في التناول فتعين معنى التساوي في الاحتمال فوجب اعتقاد الحقية
فيما هو المراد لأن ذلك فائدة كلام الحكيم ثم لا يشتغل بطلبه ولطلبه طريقان إما التأمل
في الصيغة ليتبين المراد أو طلب دليل آخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى
الاحتمال على التساوي فلهذا خرج من أن يكون الصيغة المشتركة وبيان هذا في قوله غصبت
من فلان شيئًا فإن أصل الإقرار صحيح ويجبر على البيان لأن في اسم الشيء احتمالاً في كل
موجود على التساوي ولكن بالتأمل في صيغة الكلام نعلم أن مراده المال لأنه قال غصبت وحكم
الغصب لا يثبت شرعًا إلا فيما هو مال ولكن لا يعرف جنس ذلك المال ولا مقداره بالتأمل في
صيغة الكلام فيرجع فيه إلى بيان المقر فيجبر على البيان ويقبل قوله إذا بين ما هو محتمل
وأما حكم المأول فوجوب العمل به على حسب وجوب العمل بالظاهر إلا أن وجوب العمل بالظاهر
ثابت قطعًا ووجوب العمل بالمأول ثابت مع احتمال السهو والغلط فيه فلا يكون قطعًا بمنزلة
العمل بخبر الواحد لأن طريقه غالب الرأي وذلك لا ينفك عن احتمال السهو وبيان هذا فيمن أخذ ماء
المطر في إناء فإنه يلزمه التوضؤ به ويحكم بزوال الحدث به قطعًا ولو وجد ماء في موضع فغلب

بلغ مع [illegible]

على ظنه أنه طاهر يلزمه التوضؤ به على احتمال السهو والغلط حتى إذا تبين أن الماء نجس
يلزمه إعادة الوضوء والصلاة وأكثر مسائل التحري على هذا

باب

أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها هذه الأسماء أربعة الظاهر والنص
والمفسر والمحكم ولها أضداد أربعة الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه أما الظاهر فهو ما يعرف
المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعًا
فيما هو المراد مثاله قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقال وأحل الله البيع وقال
فاقطعوا أيديهما وحكم الظاهر الوقوف على المراد منه بسماع الصيغة وحكمه التزام
موجبه قطعًا عامًا كان أو خاصًا وأما النص فما يزداد بيانًا بقرينة تقترن باللفظ من
المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة وزعم بعض الفقهاء أن اسم النص
لا يتناول إلا الخاص وليس كذلك فإن اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة إذا
حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته ومنه المنصة فإنه اسم للعرش
الذي يحمل عليه العروس فيزداد ظهورًا بنوع تكلف فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحًا
بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عامًا كان أو خاصًا إلا أن تلك القرينة
لما اختصت بالنص دون الظاهر جعل بعضهم الاسم للخاص فقط وقال بعضهم النص يكون
مختصًا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا على ما نبينه فيكون النص ظاهرًا بصيغة
الخطاب نصًا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها وبيان هذا في قوله وأحل الله البيع
وحرم الربوا فإنه ظاهر في إطلاق البيع نص في الفرق بين البيع والربوا بمعنى الحل والحرمة
لأن السياق كان لأجله فإنها نزلت ردًا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال
ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربوا وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز
نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص في بيان العدد لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله
مثنى وثلاث ورباع وقوله فطلقوهن لعدتهن نص في الأمر بمراعاة وقت السنة عند
إرادة الإيقاع لأن السياق كان لأجل ذلك ظاهر في الأمر بأن لا يزيد على تطليقة واحدة

بلغ [illegible]

بلغ قراءة [illegible]

العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب

فان استعمل هذه الصيغة يكون بقوله طلقت وبهذا اللفظ لا يقع الا واحدة والامر موجب
للامتثال ظاهرا فتبين بهذا ان موجب النص ما هو موجب الظاهر ولكنه يزداد على الظاهر فيما
يرجع الى الوضوح والبيان يعني يعرف من مراد المتكلم وانما يظهر ذلك عند المقابلة ويكون
النص اولى من الظاهر واما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفا على
وجه لا يبقى معه احتمال التاويل فيكون فوق الظاهر والنص لان احتمال التاويل قائم فيهما منقطع
في المفسر سواء كان ذلك مما يرجع الى صيغة الكلام بان لا يكون محتملا الا وجها واحدا ولكنه
لغة عربية او استعارة دقيقة فيكون مكشوفا ببيان الصيغة او يكون بقرينة من غير الصيغة
فيتبين به المراد بالصيغة لا بمعنى من المتكلم فينقطع به احتمال التاويل ان كان خاصا واحتمال
التخصيص ان كان عاما مثاله قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الملائكة عام فيه
احتمال الخصوص فبقوله كلهم ينقطع هذا الاحتمال وبقي احتمال الجمع والافتراق فبقوله
اجمعون ينقطع احتمال تاويل الافتراق وتبين ان المفسر حكمه زائد على النص والظاهر
فكان ملزما موجبه قطعا على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل ولكن يبقى احتمال النسخ
فاما المحكم فهو زائد على ما قلنا باعتبار انه ليس فيه احتمال النسخ والتبديل وهو ماخوذ من
قولك بناء محكم اي مامون الانتقاض واحكمت الصيغة اي امنت نقضها وتبديلها وقيل
بل هو ماخوذ من قول القائل احكمت فلانا عن كذا اي رددته قال القائل

،، ابني حنيفة احكموا سفهاءكم اني اخاف عليكم ان اغضبا ،،

اي امنعوا ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال
التاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله المحكمات ام الكتاب اي الاصل الذي
يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد فانه يرجع اليها وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون
اليها للحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل
وذلك نحو قوله ان الله بكل شيء عليم فقد علم ان هذا وصف دائم لا يحتمل السقوط بحال وانما
يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض وفائدته ترك الادنى بالاعلى وترجيح
الاقوى على الاضعف ولهذا امثلة في الاثار اذا تعارضت نذكرها في بيان اقسام

الاخبار ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة شهرا فانه يكون ذلك
متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه وقوله شهرا مفسر
في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام رجحنا
المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا وقال في الجامع اذا قال الرجل لاخر لي عليك
الف درهم فقال الحق او الصدق او اليقين كان اقرارا ولو قال البر او الصلاح لا يكون
اقرارا فان قال البر الحق او البر الصدق او البر اليقين كان اقرارا ولو قال الصلاح الحق
او الصلاح الصدق او الصلاح اليقين يكون ردا لكلامه ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق
واليقين صفة للخبر ظاهرا فاذا ذكر في موضع الجواب كان محمولا على الخبر الذي هو صدق
باعتبار الظاهر مع احتمال فيه وهو ان ابتدا الكلام اي الصدق اولى بك او الحق او
اليقين اولى بك بالاشتغال به من دعوى الباطل فاما البر فهو اسم لجميع انواع الاحسان
لا يختص بالخبر فهو وان ذكر في موضع الجواب بمنزلة المجمل لا يفهم منه الجواب عند الانفراد
فان قرن به ما يكون ظاهرا للجواب وذلك الصدق او اليقين او الحق حمل ذلك المجمل على هذا
البيان الظاهر فيكون اقرارا فاما الصلاح ليس فيه احتمال الخبر بل هو محكم في انه ابتداء
كلام لا جواب فيحمل ما يقترن به من الظاهر على هذا المحكم ويجعل ذلك ردا لكلامه بابتداء امره
بالتزام الصلاح وترك دعوى الباطل واما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد
منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها الا بالطلب ماخوذ من قولهم اختفى فلان اذا استتر
في وطنه وصار بحيث لا يوقف عليه الا بعارض حيلة احدثها لا بالمبالغة في الطلب من غير
ان يبدل نفسه او موضعه وهو ضد الظاهر وقد جعل بعضهم ضد الظاهر المبهم وفسر
هذا المعنى ايضا ماخوذ من قول القائل ليل بهيم اي كتم الظلام فيه كل شيء حتى لا يهتدى
فيه الا بجهد بليغ قال رضي الله عنه ولكني اخترت الاول لان اسم المبهم يتناول المطلق بلغة
يقول العرب فرس بهيم اي مطلق اللون وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله تعالى اي
اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات وبيان ما ذكرنا
من معنى الخفي في قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في السارق الذي

لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به حتى في الطرار والنباش فقد اختصا باسم آخر هو
سبب سرقتهما يعرفان به فاشتبه الأمر أن اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة
أو زيادة فيهما ولأجل ذلك اختلف العلماء قال أبو يوسف اختصاص النباش باسم هو سبب سرقته
لا يدل على نقصان في سرقته كالطرار وقال أبو حنيفة ومحمد السرقة اسم لأخذ المال على وجه
مسارقة عين حافظه مع كونه قاصدا للحفظ باعتراض غفلة له من نوم أو غيره والنباش
سارق من عين يهجم عليه من ليس بحافظ للكفن ولا قاصد لحفظه فتبين أن اختصاصه
بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة وكذلك في اسم السرقة ما ينبئ عن خطر المسروق بكونه
حرزا محفوظا وفي اسم النباش ما ينفي هذا المعنى بل ينبئ عن ضده من الهوان وترك الإحراز
والتعدية ومثل هذا لإيجاب العقوبة التي تدرأ بالشبهات باطل فأما الطرار فاختصاصه
بذلك الاسم لزيادة حذق ولطف منه في جنايته فإنه يسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ
قاصدا لذلك بفترة تعتريه في لحظة فلذلك ينبئ عن مبالغة في جناية السرقة وتعدية الحكم
بمثله مستقيم في الحدود وكان إثبات حكم النص بطريق الأولى كما في إثبات حرمة الشتم والضرب بالنص
المحرم للتأفيف ثم حكم الخفي اعتقاد الحقية في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد وفوقه
المشكل وهو ضد النص مأخوذ من قول القائل أشكل علي كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله
كما يقال أحرم أي دخل في الحرم وأشتى أي دخل في الشتاء وأشأم أي دخل في الشام وهو اسم لما يشتبه
المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال
والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق
فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى
يظهر به الراجح فيتبين به المراد فهو من هذا الوجه قريب من الخفي ولكنه فوقه فيحتاج فيه إلى
التأمل في الصيغة وفي أشكاله وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل
فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به وأما المجمل فهو ضد المفسر مأخوذ من الجملة وهو لفظ لا يفهم
المراد منه إلا باستفسار المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد وذلك إما لتوحش في معنى
الاستعارة أو في صيغة العربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة فالغريب اسم لمن فارق

وطنه ودخل في جملة الناس فصار بحيث لا يوقف على أثره إلا بالاستفسار عنه وطلبه ممن يعلم به وموجبه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل ثم استفساره ليتبين به ثم
من طلب الطريق وهو نحو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق أو بالتأمل فيما يظهر له
منه فيحتمل أن يدرك به الطريق ويتبين المجمل وفي المشكل كان المراد في المشكل قائم والحاجة إلى
التمييز من أشكاله والمراد في المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفته بالبيان والتفسير وذلك
البيان دليل آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى فحينئذ
يوقف على المراد بذلك الطريق بمنزلة الغريب الذي يأهل في غير بلده وصار معروفا فيها فإنه يوقف
على أثره بالطلب في ذلك الموضع ومثاله ما ذكرنا من المجمل في قوله تعالى وحرم الربا فإنه مجمل لأن الربا
عبارة عن الزيادة في أصل الوضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح
وطلب الزيادة ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد وذلك فضل
مال أو فضل حال على ما يعرف في موضعه ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا بل بدليل
آخر فكان مجملا فيما هو المراد وكذلك الصلاة والزكاة فإنهما مجملان لأن الصيغة في أصل الوضع
للدعاء والنماء ولكن بعرف الاستعمال شرعا في أعمال مخصوصة يوقف على المراد بالتأمل فيه
فأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه والحكم فيه اعتقاد
الحقية والتسليم بترك الطلب والاشتغال بالوقوف على المراد منه سمي متشابها عند بعضهم لاشتباه
الصيغة فيهما وتعارض المعاني فيها وهذا غير صحيح فالحروف المقطعة في أوائل السور من
المتشابهات عند أهل التفسير وليس فيها هذا المعنى ولكن المتشابه ما يشبه لفظه ما يجوز أن
يوقف على المراد فيه خلافه لكن لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه وأنه ليس له موجب سوى
اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما قال تعالى وما يعلم تأويله إلا الله فالوقف عندنا في هذا
الموضع ثم قوله والراسخون في العلم ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام وبيان أن الراسخ في العلم
من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلما كما هو معنى قوله يقولون آمنا به
كل من عند ربنا وهذا لأن المؤمنين فريقان مبتلى بالإمعان في الطلب لضرب من الجهل فيه
ومبتلى بالوقوف عن الطلب لكونه مكرما بنوع من العلم وبمعنى المبالغة في الابتلاء من هذا الوجه بما يزيد

على معنى الابتلاء الوجه الاول ان في الابتلاء بمجرد الاعتقاد مع التوقف في الطلب بيان ان مجرد
العقل لا يوجب شيئا ولا يدفع شيئا فانه يلزم اعتقاد الحقيقة فيما لا مجال للعقل فيه ليعرف ان الحكم لله
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الاسامي التي فيها غموض بعض المجمل
والمشكل والخفي فان المحكم لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان وسقط الثواب بالجهد في الطلب
ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فاشتبه الامر هذا التفاوت في صيغ الخطاب يتحقق
معنى الامتحان واظهار فضل الراسخين في العلم وتعظيم حرمتهم وصرف القلوب الى محبتهم لحاجتهم
الى الرجوع اليهم والاخذ بقولهم والاقتداء بهم وبيان ما ذكرنا في معنى المتشابه من مسائل الاصول
ان رؤية الله تعالى بالابصار في الاخرة حق معلوم ثابت بالنص وهو قوله وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة ثم هو موجود بصفة الكمال وفي كونه مرئيا لنفسه ولغيره معنى الكمال الا ان الجهة ممتنع
فان الله تعالى لا جهة له فكان متشابها فيما يرجع الى كيفية الرؤية والجهة مع كون اصل الرؤية
ثابتا بالنص معلوما كرامة للمؤمنين فانهم اهل لهذه الكرامة والمتشابه فيما يرجع الى الوصف
لا يقدح في العلم بالاصل ولا يبطله وكذلك الوجه واليد على ما نص الله تعالى في القران معلوم
وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الاصل المعلوم والمعتزلة لاشتباه الكيفية عليهم انكروا
الاصل فكانوا معطلة بانكارهم صفات الله تعالى واهل السنة والجماعة نصرهم الله اثبتوا
ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية فلم يجوزوا الاشتغال
بطلب ذلك كما وصف الله تعالى به الراسخين في العلم فقال يقولون امنا به كل من عند ربنا وما
يذكر الا اولوا الالباب **فصل** في بيان الحقيقة والمجاز الحقيقة اسم لكل لفظ
هو موضوع في الاصل لشيء معلوم ماخوذ من قولك حق يحق فهو حق وحاق وحقيق ولهذا
سمي اصلا ايضا لانه اصل فيما هو موضوع له والمجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع
له مفعل من جاز يجوز سمي مجازا لتعديه عن الموضوع الذي وضع في الاصل له الى غيره ومنه قول
الرجل لغيره حبك الي مجازا اي هو باللسان دون القلب الذي هو موضع الحب في الاصل وهذا الوعد
منك مجاز اي القصد منه الترويج دون التحقيق على ما عليه وضع الوعد في الاصل ولهذا سمي
مستعارا لان المتكلم به استعاره وبالاستعمال فيما هو مراد به يمرر استعاريوبالليس

ولبسه وكل واحد من النوعين موجود في كلام الله تعالى وفي كلام الناس في الخطب والاشعار
وعن ذلك حكى كان المجاز بعد الحقيقة لكثرة الاستعمال وبه اتسع اللسان وحسن مخاطبات الناس
بينهم وحكم الحقيقة وجود ما وضع له به امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما وفي اصحاب الشافعي
من قال لا عموم للمجاز ولهذا قالوا ان قول رسول الله صلعم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لا يعارضه حديث ابن عمر رضي لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فان المراد بالصاع
ما يكال به وهو مجاز لا عموم له وبالاجماع المطعوم مراد به فيخرج ما سواه من ان يكون مرادا
وترجح قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام لانه حقيقة في موضعه فيثبت الحكم به عاما واستدلوا
لاثبات هذه القاعدة بان المصير الى المجاز لاجل الحاجة والضرورة فاما الاصل هو الحقيقة
في كل لفظ لانه موضوع له في الاصل ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى اعتبر
اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم
العموم للمجاز فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت فيه صفة
العموم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذلك هنا ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام
فيكون بمنزلة النوع الاخر في احتمال العموم والخصوص لان العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة
بل باعتبار دليل اخر دل عليه فان قولنا رجل اسم لخاص فاذا ادخل فيه الالف واللام وليس
هناك معهود ينصرف اليه تعين الجنس فيكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل
في المجاز والمحل الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم فيثبت به صفة العموم بدليله كما يثبت
للحقيقة ولهذا جعلنا قوله ولا الصاع بالصاعين عاما لان الصاع منكر قرن بها الالف
واللام وما يحويه الصاع محل لصفة العموم وهذا لان المجاز مستعار ليكون قائما مقام
الحقيقة عاملا عمله ولا يتحقق ذلك الا بان يثبت العموم فيه الا ترى ان الثوب الملبوس
بطريق العارية يعمل عمل الملبوس بطريق الملك فيما هو المقصود وهو دفع الحر والبرد
ولو لم يجعل كذلك لكان المتكلم بالمجاز عن اختيار مخلا بالغرض فيكون مقصرا وذلك غير
مستحسن في الاصل وقد ظهر استحسان الناس للمجازات والاستعارات فوق استحسانهم
للفظ الذي هو حقيقة عرفنا انه ليس في هذه الاستعارة تقصير فيما هو المقصود وان

وذلك يجوز بعموم اللفظ وبالاجماع ...

العموم للحقيقة باعتبار ...

للمجاز من العمل بالحقيقة وقولهم إن المجاز يكون للضرورة باطل فإن المجاز موجود في كتاب الله تعالى
والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز أو الضرورة إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللزوم والدوام
من حيث أن الحقيقة لا يحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمل ذلك وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما
فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه بحال وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال
إنه جد وليس بأب ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لما فيها من اللزوم والدوام والمطلوب بكل كلام عند
الإطلاق ما هو موضوع له في الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة
الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية إلا إذا كانت الحقيقة مهجورة فحينئذ يتعين المجاز لمعرفة القصد
إلى تصحيح الكلام ويصير ذلك بمنزلة دليل الاستثناء ولهذا قلنا لو حلف لا يأكل من هذه النخلة أو من
هذا القدر لا ينصرف يمينه إلى عينها وإنما ينصرف إلى ثمر النخلة وما يطبخ في القدر لأن الحقيقة
مهجورة فيتعين المجاز ولو حلف لا يأكل من هذه الشاة ينصرف يمينه إلى لحمها لا إلى لبنها ونتاجها
لأن الحقيقة هنا غير مهجورة فإن عين الشاة مأكول فيترجح الحقيقة على المجاز عند إطلاق اللفظ
ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله يحنث إذا أكل الدقيق بعينه لأنه
مأكول والأصح أنه لا يحنث لأن أكل عين الدقيق مهجور فينصرف يمينه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه من الخبز
وصار دليل الاستثناء بهذا الطريق كدليل الاستثناء ومن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو
ساكنها فأخذ في النقلة في الحال فإنه لا يحنث ويصير ذلك القدر من السكنى مستثنى لمعرفة مقصوده
وهو أنه منع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه وعلى هذا لو حلف لا يطلق
وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث أو كان حلف بعد الجرح أن لا يقتل
ثم مات المجروح لم يحنث ويجعل ذلك بمنزلة دليل الاستثناء ومن أحكام الحقيقة والمجاز استحالة
الجمع بين لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مرادا بكل لأن الحقيقة أصل
والمجاز مستعار ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه مستعارا في موضع
آخر سوى موضوعه في حالة واحدة كما لا يتصور أن يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في وقت
واحد ولهذا قلنا في قوله تعالى أو لامستم النساء المراد الجماع دون اللمس باليد لأن الجماع مراد
بالاتفاق حتى يجوز التيمم للجنب بهذا النص ولا يجتمع الحقيقة والمجاز مرادا باللفظ فإذا

الأصح

لا يحنث بالطلاق المعلق

كان المجاز مرادا تنحى الحقيقة ولهذا قلنا النص الوارد في تحريم الخمر وإيجاب الحد بشرب قليله
لا يتناول سائر الأشربة المسكرة حتى لا يجب الحد بها ما لم يسكر لأن الاسم للنيء من ماء العنب المشتد حقيقة
ولسائر الأشربة المسكرة مجاز فإذا كانت الحقيقة مرادا تنحى المجاز وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله
فيمن أوصى لبني فلان أو لأولاد فلان وله بنون لصلبه وأولاد البنين فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئا لأن الحقيقة
مرادة فيتنحى المجاز وقال في السير إذا استأمنوا على أبنائهم لا يدخل أحفادهم في ذلك وإذا استأمنوا
على أمهاتهم لا يدخل الجدات في ذلك لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز وعلى هذا قال في الجامع لو أن عربيا لا
ولاء عليه أوصى لمواليه وله معتقون ومعتق المعتق فإن الوصية لمعتقيه وليس لمعتق المعتق شيء
لأن الاسم للمعتق حقيقة باعتبار أنه باشر سبب إحيائهم بإحداث قوة المالكية فيهم بالإعتاق فإن
الحرية حياة والرق تلف حكما فكان بمنزلة من ينسب إليه بالولاء حقيقة كنسبة الولد إلى أبيه وأما معتق
المعتق يسمى مولى له مجازا لأنه بإعتاق الأول جعله بسبب لملك الكساب بسبب الولاء وهو الإعتاق
فيكون مسببا في الولاء الثاني من هذا الوجه ويسمى مولى له مجازا بطريق الاتصال من حيث السببية
فإذا صار الحقيقة مرادا تنحى المجاز حتى لو لم يكن له معتقون فالوصية لموالي الموالي لأن الحقيقة هنا
غير مراد فيتعين المجاز ولو كان له معتق واحد والوصية بلفظ الجماعة فاستحق هو نصف الثلث كان الباقي
مردودا على الورثة ولا يكون لموالي الموالي من ذلك شيء لأن الحقيقة هنا مراد ولو كان للموصي موال
أعلى وأسفل لم يصح الوصية لأن الاسم مشترك وكل واحد من الفريقين يحتمل أن يكون مرادا إلا أنه لا
وجه للجمع بينهما وإثبات العموم لاختلاف المعنى والمقصود فيبطل أصل الوصية ومعلوم أن
التفاوت بين الحقيقة والمجاز باعتبار أصل الوضع وفي الاسم المشترك لا تفاوت باعتبار أصل الوضع
ثم لم يجز هناك أن يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ في حالة واحدة فلأن لا يجوز ذلك في الحقيقة
والمجاز كان أولى فإن قيل هذا الأصل لا يستمر في المسائل فإن من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان
يحنث إذا دخلها ماشيا كان أو راكبا حافيا أو متنعلا وحقيقة وضع القدم فيها إذا كان حافيا
وكذلك لو قال يوم يقدم فلان فامرأته كذا فقدم ليلا أو نهارا يقع الطلاق واليوم للنهار
حقيقة ولليل مجاز ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا يسكنها فلان بعارية أو بإجارة يحنث
كما لو دخل دارا مملوكة له وفي السير قال لو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه ولو

صح

استأمن على بنيه وهو يتناول الأولاد عليه يدخل في الأمان بنو البنين فقد جمع بين الحقيقة والمجاز
في هذه الفصول وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله إذا قال لله علي أن أصوم رجبا ونوى اليمين
كان نذرا ويمينا لأن اللفظ للنذر حقيقة ولليمين مجاز وقال أبو يوسف ومحمد إذا حلف لا يشرب من
الفرات فأخذ الماء من الفرات في كوز وشربه يحنث كما لو كرع في الفرات ولو حلف لا يأكل من هذه الحنطة
فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها ففي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ حالة واحدة قلنا
جميع هذه المسائل يخرج مستقيما على ما ذكرنا من الأصل عند التأمل فقد ذكرنا أن المقصود معتبر
فإنه يراد الكل بدليل الاستيمان ففي مسألة وضع القدم مقصود الحالف الامتناع من الدخول
فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل والدخول قد يكون حافيا وقد يكون منتعلا وقد يكون
راكبا فعند الدخول حافيا إنما يحنث لا باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود
معروفا أنه يحنث في المواضع كلها لعموم المجاز لا لعموم الحقيقة وكذلك يوم يقدم فلان فالمقصود
بذكر اليوم هنا الوقت لأنه قرنه بما هو غير ممتد ولا يختص ببياض النهار واليوم إنما يكون عبارة عن
بياض النهار إذا قرن بما يمتد ليصير معيارا له حتى إذا قال أمرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم
ليلا لا يصير الأمر بيدها وكذلك إذا قرن بما يختص بالنهار كقوله لله علي أن أصوم اليوم الذي
يقدم فيه فلان فأما إذا قرن بما لا يمتد ولا يختص بأحد الوقتين يكون عبارة عن الوقت كما في قوله
ومن يولهم يومئذ دبره واسم الوقت يعم الليل والنهار فلعموم المجاز قلنا بأنها تطلق في الوجهين
جميعا حتى إذا قال ليلة يقدم فلان فقدم نهارا لم تطلق لأن الحقيقة هنا مراد فيتنحى المجاز وفي مسألة
دخول دار فلان المقصود إضافة السكنى وذلك يعم السكنى بطريق الملك والعارية وإذا دخل دارا
يسكنها فلان بالملك إنما يحنث لعموم المجاز لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث
وإن كانت مملوكة لفلان وفي مسألة السير ونحوه والاستئمان في الفاء يتنحى المجاز في الأمان كما في الوصية
وفي الاستئمان فالمقصود من الأمان حقن الدم وهو مبني على التوسع واسم الأبناء والموالي
من حيث الظاهر يتناول الفروع إلا أن الحقيقة يتعذر على المجاز وكونه مرادا ولكن بمجرد الصورة
تثبت شبهة في حقن الدم كما يثبت الأمان بمجرد الإشارة إذا دعا الكافر بها إلى نفسه لصورة
المسالمة وإن لم يكن ذلك حقيقة فإن قيل فلماذا لم تعتبر هذه الصورة في إثبات الأمان للأجداد

صح

٦٤

والجدات عند الاستيمان على الآباء والأمهات قلنا لأن الحقيقة إذا صار مرادا فاعتبار
الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة وسواء البنين وموالي الموالي
صفة التبعية كالبنين فأما الأجداد والجدات لا يكونون تبعا للآباء والأمهات وهم الأصول
فلهذا ترك اعتبار الصورة وهناك في إثبات الأمان لهم فأما مسألة النذر فقد قيل معنى النذر
هناك ثبت بلفظه ومعنى اليمين بلفظ آخر فإن قوله لله علي ان اليمين كقوله بالله إذ الباء
واللام يتعاقبان قال ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وقوله علي نذر
ونحن إنما أنكرنا اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد مع أن تلك الكلمة نذر بصيغتها يمين بموجبها
إذا أراد اليمين لأن موجب المنذورية وإيجاب المباح يمين كتحريم الحلال وهو نظير شراء القريب
تملك بصيغته وإعتاق بموجبه وأما مسألة الشرب من الفرات فالحنث عندهما باعتبار عموم المجاز
لأن المقصود شرب ماء الفرات ولا تنقطع هذه النسبة بجعل الماء في الإناء وعند الكرع إنما
يحنث لأنه شرب ماء الفرات حتى لو تحول من الفرات إلى نهر آخر لم يحنث إن شرب منه لأن تلك النسبة
لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات بالتحول إلى نهر آخر وأبو حنيفة رحمه الله اعتبر الحقيقة قال
الشرب من الفرات حقيقة معتاد غير مهجور وإنما يتناول هذا اللفظ الماء بطريق المجاز
عن قولهم جرى النهر أي الماء فيها وإذا صار الحقيقة مرادا يتنحى المجاز وكذلك في مسألة
الحنطة أبو حنيفة اعتبر الظاهر فقال عين الحنطة مأكول وهو مراد مقصود فيتنحى المجاز
وهما جعلا ذكر الحنطة عبارة عما في باطنها مجازا للعرف فإنه يقال أهل بلدة كذا
يأكلون الحنطة والمراد ما فيها فإذا تناول من عين الحنطة إنما يحنث بعموم المجاز وهو أنه تناول
ما فيها وهذا موجود فيما إذا أكل من خبزها فخرجت المسائل على هذا الحرف وهو اعتبار
عموم المجاز بمعرفة المقصود قال رضي الله عنه وقد رأيت لبعض العراقيين من أصحابنا
أن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا
وهذا فاسد إلا أن يكون المجاز مزاحما للحقيقة مدخلا للتغيير على صاحب الحقيقة
فإن الثوب الواحد على اللابس يجوز أن يكون نصفه ملكا ونصفه عارية وقد قلنا في قوله تعالى
حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم إنه يتناول الجدات وبنات البنات والاسم للأم حقيقة وللجدات مجاز

هذا عجيب من مولانا وشيخنا ... ان اليمين والنذر حيث يكون كل واحد منهما بلفظ ... حقيقة ... لا استحالة ... إيجاب المباح يمين

وما ذكره ثانيا أغرب فإنه لا يجوز حينئذ كل واحد منهما حقيقة ... بتصور اجتماع الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة تأمل

صح

وكذلك اسم الشيء لما ثبت للصلة حقيقة ولا ولاء الشيء مجاز وكذلك في قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم فانه يوجب حرمة منكوحة الجد كما يوجب حرمة منكوحة الاب وعرفنا انه يجوز الجمع
بينهما بلفظ واحد ولكن في محلين حتى يكون حقيقة في احدهما مجازا في المحل الاخر وهذا بخلاف
المشترك فالاحتمال هناك باعتبار معان مختلفة ولا يتصور اجتماع تلك المعاني في كلمة
واحدة وهنا يجمع الحقيقة والمجاز في احتمال الصيغة لكل واحد منهما معنى واحد وهو
الاصالة في الاباء والاجداد والامهات والجدات والولادة في الاولاد ولكن بعضها
بواسطة وبعضها بغير واسطة فيكون هذا نظير ما قال ابو حنيفة في قوله فتيمموا صعيدا
طيبا انه يتناول جميع اجناس الارض باعتبار معنى يعم الكل وهو الصاعد من الارض وان كان
الاسم للتراب حقيقة وبيان الفرق بين المشترك وبين المجاز مع الحقيقة في المعنى الذي ذكرناه
قال في السير لو استامن لمواليه وله موال اعلى واسفل فالامان لاحد الفريقين وهو ما
اراده الذي امنه وان لم يرد شيئا فامن الفريقان باعتبار ان الامان يتناول احدهما لا باعتبار
انه يتناولهما لان الاسم مشترك ومثله لو كان له موال وموالي موال يثبت الامان للفريقين جميعا
باعتبار انه يجوز ان يكون اللفظ الواحد عاملا بحقيقته في موضع وبمجازه في موضع اخر
ثم طريق معرفة الحقيقة السماع لان الاصل فيه الوضع ولا يتصور ذلك معلوما الا بالسماع
بمنزلة النصوص في احكام الشرع وطريق الوقوف عليها السماع فقط واما طريق معرفة المجاز
الوقوف على مذهب العرب في الاستعارة دون السماع بمنزلة القياس في احكام الشرع
فان طريق تعدية حكم النص الى الفروع معلوم وهو التامل في معاني واختيار الوصف
المؤثر منها لتعدية الحكم بها الى الفروع فاذا وقف مجتهد على ذلك واصاب طريقه كان
ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به فكذلك في الاستعارة اذا وقف انسان على معنى يجوز الاستعارة
به عند العرب فاستعار لذلك المعنى واستعمل لفظه في موضع كان مسموعا منه وان لم يسبق
به وعلى هذا جرى كلام البلغاء من الخطباء والشعراء في كل وقت فنقول طريق الاستعارة
عند العرب الاتصال والاتصال بين الشيئين يكون صورة او معنى فان كل موجود مصور يكون
له صورة ومعنى فالاتصال لا يكون الا باعتبار الصورة او باعتبار المعنى فاما الاستعارة

[illegible]

طريق الاستعارة الاتصال

للاتصال معنى فيجوز تسمية الرجل الشجاع اسدا للاتصال بينهما في معنى الشجاعة والقوة والبليد حمارا
للاتصال بينهما في معنى البلادة والاستعارة للاتصال صورة نحو تسمية العرب المطر سماء قال قائلهم
يقولون ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم يعنون المطر لانها تنزل من السحاب والعرب تسمي كل ما علاك
سماء ويكون نزول المطر على تسمية سماء مجازا للاتصال صورة وقال تعالى او جاء احد
منكم من الغائط والغائط اسم للمطمئن من الارض عادة وهذا اتصال من حيث الصورة وقال
او لامستم النساء والمراد الجماع لان المس سببه صورة فسماه به مجازا وقال اني اراني اعصر خمرا
وانما تعصر العنب وهو مشتمل على الثفل والماء والمقصود الاثر بالعصر فصار خمرا فسماه
به مجازا للاتصال بينهما في الذات صورة فلكنا في الاستعارة الفعل هذين الطريقين في
الاستعارة ومثلنا نصحح الاستعارة للاتصال بينهما فانه نظير الاستعارة للاتصال
صورة في المحسوسات وللاتصال في المعنى المشروع الذي لاجله شرع تصلح للاستعارة
وهو نظير الاتصال معنى في المحسوسات فاما اهل اللغة من العلماء انكر صاحبه الاستعارة عن
مختص بطريق اللغة وان الاتصال في المعاني والاحكام الشرعية تصلح للاستعارة وهذا لان
الاستعارة للقرب والاتصال وذلك يتحقق في المحسوس وغير المحسوس فالاحكام الشرعية فانه
معانيها متعلقة باسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال
فيها ولان المشروع اذا تامل في اسبابها وجد بها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل
اللغة فيكون معقول المعنى في الكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل معناه الا ترى ان الشرع
مشروع الكلام الملك موضوع له باصل اللغة وقد اتفق العلماء على جواز استعارة لفظ
التحرير لايقاع الطلاق به وجوز الشافعي استعارة لفظ الطلاق لايقاع العتق به والائمة
من السلف استعملوا الاستعارة بهذا الطريق ايضا وكذا الله تعالى بالطريق الذي قوله وامراة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فان الله تعالى جعل هبتها نفسها
جوابا للاستنكاح وهو طلب النكاح ولا خلاف ان نكاح رسول الله صلعم كان ينعقد بلفظ
الهبة على سبيل الاستعارة اي على سبيل حقيقة الهبة فان الهبة لتمليك المال فلا تكون عاملا
بحقيقتها فيما لم يكن مالا ولانها لا توجب الملك الا بالقبض فيما كان حقيقة فيه فلم يكن فيه حقيقة

بلغ

معروفا إنما استعاره في مقام النكاح بطريق المجاز ولذلك كان يتعلق بكلامه حكم الهبة والطلاق
والعتق وإن كان ينعقد بلفظ الهبة معروفا أنه كان بطريق الاستعارة على معنى أن اللفظ
متى صار مجازا عن غيره سقط اعتبار حقيقته وصار المتكلم به كالمتكلم بما هو مجاز عنه لم يلتبس
للرسالة أن في معنى الخصوصية نوع من الكلام فإن معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة
وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان أفصح الناس وهذه جملة الاختلاف فيهما
إلا أن الشافعي قال النكاح عقد لا ينعقد بهذا اللفظ لأنه عقد مشروع لمقاصد لا تحصى مما
يرجع إلى مصالح الدين والدنيا ولفظ النكاح والتزويج يدل على ذلك باعتبار أنهما ينبئان عن
الاتحاد فالتزويج ينبئ عن التلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوجي الخف
ومصراعي الباب والنكاح بمعنى الضم الذي ينبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة
وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك باعتبار أصل الوضع ولهذا لا يستعمل العرب بها
في الألفاظ الموضوعة لإيجاب ملك العين فيهما قصور عما هو المقصود بالنكاح إلا أن في
حق رسول الله صلعم كان ينعقد نكاحه بهذا اللفظ مع قصوره تخفيفا عليه وتوسعة
للتعارف عليه كما قال خالصة لك من دون غيره لا يصلح هذا اللفظ لانعقاد النكاح به لما فيه من
القصور وهو معنى ما يقولون إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره الشهادة فإنها
مشروعة بلفظ خاص ولا يصح بلفظ آخر لقصور فيه حتى إذا قال الشاهد أحلف لا يكون
شهادة لأن لفظ الحلف موضوع لغيره ولفظ الشهادة بعينه قال تعالى شهد الله أنه لا إله إلا هو
فكذلك لفظ الهبة لا ينعقد بالمعاوضة المحضة وهي البيع ابتداء وكان ذلك القصور فيهما وفي
المعاوضة النكاح أبلغ من البيع وعلى هذا الأصل لم يجوّز إقامة الإجارة بالمعنى من غير مراعاة
اللفظ ولكنا نقول النكاح يوجب ملك المتعة وهذه الألفاظ في محل ملك المتعة يوجب ملك
المتعة تبعا لملك الرقبة فإنها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في محل قابل
فيها اتصالا لازما من حيث السببية وهو طريق صالح للاستعارة واتخاذ السبب لأن هذا المحل
الذي أضيف إليه يتعين لهذا المجاز وهو النكاح والحاجة إلى السبب عند الاشتباه للمتعين
وما ذكروا من مقاصد النكاح فهي ثمرات غير مقصودة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا

[illegible]

العقد فأما المقصود إثبات الملك عليهما ولهذا وجب البدل لها عليه فلو كان المقصود ما سواها
من المقاصد لما وجب البدل لها عليه لأن تلك المقاصد مشتركة بينهما ولذلك جعل الطلاق بيد الزوج لأنه
هو المالك فإليه إزالة الملك فإذا ثبت أن المقصود هو الملك وهذه الألفاظ موضوعة لإيجاب
الملك لما انعقد هذا العقد بلفظ غير موضوع لإيجاب ما هو المقصود وهو الملك
فلأن ينعقد بلفظ هو موضوع لإيجاب ما هو المقصود وهو الملك كان أولى وإنما انعقد هذا
العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك لأنهما في الأصل لا يصلحان علما في إثبات
هذا الملك بهما وما يكون علما للشيء بعينه فهو بمنزلة النص فيثبت الحكم به نفسه ولهذا لم ينعقد
بهما الإثبات الموجبة لملك العين فأما الألفاظ الموضوعة لإيجاب الملك ليس باسم العلم في هذا
المحل وقد تعين صلاحيته للاستعارة بالاتصال من حيث السببية فيثبت هذا الملك بها بطريق
الاستعارة فإن قيل إن الاتصال من حيث السببية لا يختص بأحد الجانبين بل يكون من
الجانبين جميعا ثم لم يعتبر هذا الاتصال في العرف إثبات ملك الرقبة باللفظ الذي هو موضوع
لإيجاب ملك المتعة فكذلك لا يعتبر هذا الاتصال لإثبات ملك المتعة باللفظ الموضوع لإيجاب
ملك الرقبة قلنا الاتصال من حيث السببية نوعان أحدهما اتصال الحكم بالعلة وذلك يعم
صلاحية الاستعارة من الجانبين لأن العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها والحكم لا
يثبت بدون العلة فيتحقق معنى العرف في الاتصال افتقار كل واحد منهما إلى الآخر وبيان
هذا فيما قال في الجامع إذا قال إن ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى
النصف الباقي لا يعتق لأن شرط الملك متفرقا كان أو مجتمعا يدين في القضاء وفيما بينه وبين الله
ويعتق النصف الباقي في ملكه ولو قال إن اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى
النصف الباقي يعتق هذا النصف فإن عنى الشرى مجتمعا يدين فيما بينه وبين الله تعالى
فلا يعتق هذا النصف ويثبت الشرى موجب للملك والملك حكم الشرى فيصلح أن يكون ذكر
الملك مستعارا عن ذكر الشرى إذا نوى الشرى فيه ويصلح أن يكون ذكر الشرى مستعارا عن ذكر الملك
إذا نوى الحكم ثم حتى يعمل بنيته من حيث الديانة في الموضعين ولكن فيما فيه تخفيف عليه لا يدين
في القضاء للتهمة وفيما فيه تشديد عليه يدين لانتفاء التهمة والنوع الآخر اتصال الفرع

الاتصال من حيث السببية نوعان

بلغ

لا تصح استعارة الفرع والحكم للأصل والسبب

بالأصل والحكم بالسبب فإن بهذا الاتصال يصلح استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم ولا
يصلح استعارة الفرع للأصل والحكم للسبب لأن الأصل مستغن عن الفرع والفرع محتاج
إلى الأصل لأنه تابع له فيظهر معنى الاتصال معتبرا فيما هو محتاج إليه دون ما هو مستغن عنه
وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الجملة الكاملة فإنه يعتبر اتصال الجملة الناقصة بالكاملة
فيما يرجع إلى إكمال الناقصة لحاجتها إلى ذلك حتى يتوقف أول الكلام على آخره ولا يعتبر اتصال
الناقصة بالكاملة في حكم الكامل لأنه مستغن عنه فملك المتعة يثبت بملك الرقبة فبينهما اتصال
من هذا الوجه فلهذا جاز استعارة السبب للحكم ولا يجوز استعارة الحكم للسبب في اللفظ
الموضوع لإيجاب ملك الرقبة يجوز أن يستعار لإيجاب ملك المتعة والموضوع لإيجاب ملك المتعة
لا يصلح مستعارا لإيجاب ملك الرقبة ولهذا الطريق قلنا إن لفظ التحرير عامل في إيقاع الطلاق
به مجازا لأنها موضوعة لإزالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال ملك المتعة إلا أنه لا يعمل
بدون النية لأن المحل متصلا لم يتعين لهذا المجاز بل هو محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج
إلى النية ليتعين فيها الاستعمال بطريق المجاز ولفظ الطلاق لا يحصل به العتق لأنه موضوع
لإزالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب
فلا يصلح استعارة الحكم للسبب كما لا يصلح استعارة الفرع للأصل لكونه مستغنى عنه ولكن
الشافعي رحمه الله جوز هذه الاستعارة أيضا للقرب بينهما من حيث المشابهة في المعنى وكل
واحد منهما إزالة بطريق الإسقاط مبني على الغلبة والسراية غير محتمل للفسخ يحتمل التعليق
بالشرط والخطر في المجهول وللمناسبة بينهما في هذا المعنى جوز استعارة كل واحد منهما
للآخر ولكنا نقول المناسبة في المعنى يصلح للاستعارة لكن لا في كل وصف بل بالوصف
الذي يختص كل واحد منهما ألا ترى أنه لا يسمى الجبان أسدا ولا الشجاع حمارا للمناسبة بينهما
من حيث الحيوانية والوجود وما أشبه ذلك ويسمى الشجاع أسدا للمناسبة بينهما في الوصف الخاص
وهو الشجاعة وهذا لأن اعتبار هذه المناسبة للاستعارة بمنزلة اعتبار المعنى في
المنصوص لتعدية الحكم به إلى الفروع ثم لا يستقيم تعليل النص بكل وصف بل بوصف له أثر في
ذلك الحكم لأنه لو جوز التعليل بكل وصف لا يعدم معنى الابتلاء أصلا فكذلك ههنا لو صححنا

جواز التعليل بكل وصف

الاستعارة للمناسبة أي معنى كان ارتفع معنى الامتحان واستوى العالم والجاهل فعرفنا أنه
إنما يعتبر المناسبة في الوصف الخاص ولا مناسبة ههنا في الوصف الذي لأجله وضع كل واحد منهما في
الأصل فالطلاق موضوع للإطلاق برفع المانع من الانطلاق لا لإحداث قوة الانطلاق
في الذات ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير والعتاق لإحداث معنى في الذات يوجب القوة من
قول القائل عتق الفرخ إذا قوي حتى طار وفي ملك اليمين المملوك عاجز عن الانطلاق لضعف في
ذاته وهو أنه صار رقيقا مملوكا مقهورا محتاجا إلى إحداث قوة فيه يصير بها مالكا مستوليا
مستبدا بالتصرف والمنكوحة مالكة أمر نفسها ولكنها محبوسة عند الزوج بالملك الذي
عليها فتحتاج إلى رفع المانع وذلك يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير وحل العقال
عن البعير ولا مناسبة بين رفع المانع وبين إحداث القوة كما لا مناسبة بين رفع القيد وبين البرء
من المرض فعرفنا أنه لا وجه للاستعارة بطريق المناسبة بينهما في المعنى ولكن بالاتصال من حيث
السببية والحكم وقد بينا أن ذلك صالح من أحد الجانبين دون الجانب الآخر فإن قيل عندكم
الإجارة لا تنعقد بلفظ البيع نص عليه في كتاب الصلح حتى قال بيع السكنى باطل والبيع سبب
لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة ثم لم يصح الاستعارة بهذا الطريق عندكم مجازا
وعلى عكس هذا إذا قال لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فقال أعتقت يثبت التمليك شرعا
بهذا الكلام والعتق ليس بسبب للتمليك ثم كان عبارة عنه مجازا وكذلك الشرى عبارة عن إعتاق
عبدكم والشرى ليس بسبب للعتق ثم كان عبارة عنه قلنا أما استعمال لفظ البيع إلى رقبة الدار
والعبد فهو عامل حقيقة في تمليك العين وإن أضيف إلى منفعتها فالمنفعة معدومة والمعدوم
لا يكون محلا للتمليك واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل كأنه وجد التصريح باللفظ الذي هو
مجاز عنه ولو قال أجرتك منافع هذه الدار لا يصح أيضا إنما يصح إذا قال أجرتك الدار لتقام
إقامة العين المنتفع مقام المنفعة ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملا
في حقيقته حتى لو قال الحر لغيره بعت نفسي منك بكذا يجوز ذلك على وجه الاستعارة عن الإجارة
لأن عين الحر ليس بمحل لما وضع له البيع حقيقة وأهل المدينة يسمون الإجارة بيعا فيجوز
الاستعارة ههنا للاتصال من حيث السببية وأما قوله أعتق عبدك عني فليس لأن ذلك

ذهب الشيخ أبو ...

لا مناسبة بين معنى الطلاق والعتاق

فاحشا

بمجاز عن الشراء قصدا فصار حانثا ولم يكن مجازا عنه وهو عامل بحقيقته واللفظ متى صار مجازا
عن غيره يسقط اعتبار حقيقته وفي الموضع الذي لا يستقيم العمل بان يكون القائل صبيا
او عبدا ماذونا لا يستقيم الشراء فعرفنا ان ثبوت الشراء هنا بطريق الاقتضاء للحاجة الى تحصيل
المقصود الذي صرح به وهو الاعتاق فان من شرطه ثبوت الملك له في المحل والمقتضى
ليس من المجاز في شيء ولذلك يسمى العرب عبدا بالشراء عتاقا ومجازا ولكن يكون ذلك وهو عامل
بحقيقته وهو ثبوت الملك به ولا جمع بين الحقيقة والمجاز في محل واحد بل بطريق ان الشراء موجب
لملك الرقبة وملك الرقبة متمم لعلة العتق في هذا المحل بنص الحالف وهو العتق مضافا الى السبب
الموجب لما تم به العلة بطريق انه بمنزلة علة العلة فاما ان يكون بطريق المجاز فلا ومن احكام
هذا الفصل ان اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فعلى قول ابي حنيفة مطلقه
يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز وعلى قولهما مطلقه يتناولهما باعتبار عموم المجاز
وبيانه فيما قلنا اذا حلف لا يشرب من الفرات او لا ياكل من هذه الحنطة وهذا في الحقيقة
ينبني على اصل وهو ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم فهو المقصود لا نفس العبارة
وباعتبار الحكم يترجح عموم المجاز على الحقيقة فان الحكم به يثبت في الموضعين وعند ابي حنيفة
المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث جعل
عبارته قائمة مقام عبارة ثم الحكم يثبت اصلا بطريق انه جعل كالمتكلم بما كان المجاز عبارة
عنه لا انه خلف عن الحكم واذا كان المجاز خلفا في التكلم لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل
اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز في الموضع الذي
تعذر اعماله في حقيقته وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني
يعتق عليه وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يعتق لان صريح كلامه محال والمجاز عندهما خلف عن
الحقيقة في ايجاب الحكم ففي كل موضع يصلح ان يكون السبب منعقدا لايجاب الحكم الاصلي يصلح ان يكون منعقدا
لايجاب ما هو خلف عن الاصل وفي كل موضع لا يوجد فيه السبب صالحا للانعقاد للحكم الاصلي
لا ينعقد موجبا لما هو خلف فان قوله لامسن السماء يصلح منعقدا لايجاب ما هو الاصل
وهو البر من حيث ان السماء عين ممسوسة فيصلح منعقدا لايجاب الخلف عنه وهو الكفارة وليس

ومعتقي اكبر من المجاز

بلغ

للمجاز خلف عن الحقيقة في التكلم به

العموس لا يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل وهو البر فلا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو
الكفارة فهنا ايضا هذا اللفظ في معروف النسب الذي يولد مثله لمثله يصلح سببا لايجاب
ما هو الاصل وهو ثبوت النسب الا انه امتنع اعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير فيكون موجبا
لما هو خلف عنه وهو العتق وفيمن هو اكبر سنا منه لا يصلح سببا لايجاب ما هو الاصل فلا يكون موجبا
لما هو خلف عنه ولهذا لا تصير ام الغلام ام الولد له هنا وفي معروف النسب تصير ام ولد له على ما
نص في كتاب الدعوى وعلى هذا جعلنا ابي حنيفة كانا لان هنا المانع من الحكم الذي هو اصل في
هذا المحل شرعي وهو ثابت الحرية على وجه لا يحتمل الابطال لا باعتبار ان السبب ليس يصلح لايجاب
الحكم الاصلي به في هذا المحل فيكون منعقدا لايجاب ما هو خلف به وهو ملك المتعة ولكن ابو حنيفة
يقول المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم كما قررنا فالشرط فيه ان يكون الكلام صالحا وصلاحيته
بكونه مبتدا وخبرا بصيغة الايجاب وهو موجود هنا فيكون عاملا في ايجاب الحكم الذي يحتمله هذا
المحل بطريق المجاز على معنى انه سبب للتحرير فان من ملك ولده يعتق عليه ويصير معتقا له اذ السبب
سبب الملك واللفظ متى صار عبارة عن غيره مجازا للاتصال من حيث السببية سقط اعتبار
حقيقته وباعتبار مجازه ما صادف الا محلا صالحا ولما بين انه خلف في التكلم لا في الحكم
كان عمله بحمله الا سببا والاستثناء صحيح على ان يكون عبارة عما وراء المستثنى وان لم يصادف
اصل الكلام محلا صالحا له باعتبار انه تصرف من المتكلم في كلامه حتى لو قال لامرأته انت طالق
الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين لم يقع الا واحدة نص عليه في المنتقى ومعلوم ان المحل
غير صالح لما صرح به ومع ذلك كان الاستثناء صحيحا لانه تصرف من المتكلم في كلامه فهنا
كذلك ثم طريقان لا رحمة احدهما انه بمنزلة التحرير ابتداء باعتبار انه ذكر كلاما هو سبب
للتحرير في ملكه وهو البنوة فيصير محررا له ابتداء مجازا ولهذا لا تصير الام ام ولد له لانه
ليس بتحرير الغلام ابتداء بانه ثبت الحق لامه الولد لامه ولانه لا يملك ايجاب ذلك الحق لها بعبارته
على الحقيقة ابتداء بل يعمل هو اسيلا دو لهذا قال في كتاب الدعوى لو ورث رجلان مملوكا
ثم ادعى احدهما انه ابنه يضمن لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا باعتبار ان ذلك تحرير
مبتدا منه وعلى الطريق الاخر جعل هذا اقرارا منه بالحرية مجازا كانه قال عتق علي من حين ملكته

صلاحية الكلام بكونه مبتدا وخبرا

تصرف المتكلم في كلامه بالاستثناء لا يحتاج الى صلاحية الكلام بانه محل

[illegible]

فإن ما صرح به وهو البنوة سبب لذلك وهذا هو الأصح فقد قال في كتاب الإكراه إذا أكره
على أن يقول هذا ابني لا يعتق عليه والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ووجوب
الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضا فإنه لو قال أعتق علي من حين ملكته كان ضامنا للشريك أيضا
وعلى هذا الطريق يقول الجارية تصير أم ولد له لأن كلامه كما جعل إقرارا بالحرية للمولود جعل إقرارا
بأمية الولد للأم فإن ما يتكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للمولود
وبهذا الطريق في معروف النسب يثبت العتق أما الطريق الذي قالا فإنه مكذب شرعا في الحكم الأصلي
والمكذب في كلامه شرعا كالمكذب حقيقة في إهدار كلامه ألا ترى أنه لو أكره على أن يقول لعبده
هذا ابني لا يعتق عليه لأنه مكذب شرعا بدليل الإكراه إلا أن دليل التكذيب هناك كان عاملا في الحقيقة
والمجاز جميعا وهنا دليل التكذيب وهو ثبوت نسبه من الغير عامل في الحقيقة دون المجاز وهو
الإقرار بحريته من حين ملكه ولهذا قلنا لو قال لامرأته وهي معروفة النسب من غيره هذه ابنتي لا يقع
الفرقة بينهما لأنه ليس بكلام موجب بطريق الإقرار في ملكه إنما موجبه إثبات النسب وقد صار مكذبا
فيه شرعا فصار أصل كلامه لغوا وبيان هذا أن البنتية لا توجب الفرقة ولكنها تنافي النكاح
أصلا واللفظ متى صار مجازا عن غيره يجعل قائما مقام ذلك اللفظ فكأنه قال ما تزوجتها أو ما
كان بيني وبينها نكاح قط وذلك لا يوجب الفرقة ولذلك لا يثبت به حرمتها عليه على وجه يثبت به
النكاح لأن في حكم الحرمة هذا إقرار عليها لا على نفسه والعقد هو الذي يثبت الحرمة وهو مكذب
فيه على إقراره على غيره ولا يدخل على هذا ما إذا قال لعبده يا ابني لأن النداء لاستحضار المنادى
بصورته لا بمعناه وإنما صار هذا اللفظ مجازا باعتبار معناه كما بينا فأما إذا قال يا حر أو يا عتيق
فإعمال ذلك اللفظ باعتبار أنه علم لإسقاط الرق لا باعتبار المعنى فيه فكان عاملا على أي
وجه أضافه إلى المملوك **فصل** في بيان الصريح والكناية الصريح كل لفظ
هو مكشوف المعنى والمراد حقيقة كان أو مجازا يقال فلان صرح بكذا أي أظهر ما في قلبه لغيره
من محبوب أو مكروه بأبلغ ما أمكنه من العبارة ومنه سمي القصر صرحا قال تعالى وقال فرعون
يا هامان ابن لي صرحا والكناية خلاف ذلك وهو ما يكون المراد به مستورا إلى أن يتبين
بالدليل مأخوذ من قولهم كنيت وكنوت ولهذا كان الصريح ما يكون مفهوم المعنى بنفسه

فرق بين يا ابني ويا حر ويا عتيق

الصريح لغة

وقد يكون الكناية ما لا يكون مفهوم المعنى بنفسه فإن الحرف الواحد يجوز أن يكون كناية نحو هاء
المغايبة وكاف المخاطبة يقول الرجل هو يفعل كذا وهذا الهاء لا يميز أنه أي اسم فيكون هذه
الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر وكذلك كل اسم هو ضمير نحو أنا وأنت ونحن فهو كناية
وكل ما يكون فيه تردد المعنى في نفسه فهو كناية والمجاز قبل أن يصير متعارفا بمنزلة الكناية أيضا
لما فيه من التردد ومنه أخذت الكنية فإنها غير الاسم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما
له ثم يكنى بالنسبة إلى ولده فيكون ذلك تعريفا له بالولد الذي هو معروف بالنسبة إليه وهذا
ليس من المجاز في شيء ولكن لما كان معرفة المراد منه بغيره سمي كنية وعلى هذا الاستعارات
والتعريضات في الكلام بمنزلة الكناية فإن العرب تكني الحبشي بأبي البيضاء والضرير
بأبي العيناء وليس بينهما اتصال بل بينهما مضادة وقد ذكرنا أن المجاز حده الاتصال بينه وبين
ما جعل مجازا عنه عرفنا أن الكناية غير المجاز ولكنهم يكنون بالشيء عن الشيء على وجه السخرية
أو على وجه التفاؤل فيكنون عما يذم بما يحمد على سبيل التفاؤل كما يذكرون صيغة الأمر على وجه
الزجر والتهديد ويقولون تربت يداك على معنى التعطف فبهذا تبين أن حد الكناية غير حد
المجاز ثم حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة وذلك كلفظ الطلاق والعتاق
فإنه صريح فيه على أي وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف أو خبر كان موجبا للحكم حتى إذا قال
يا حر أو يا طالق أو أنت حر أو أنت طالق أو قد حررتك أو قد طلقتك يكون إيقاعا نوى أو لم ينو
لأن عينه قام مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحا وحكم الكناية أن الحكم بها لا يثبت إلا بالنية أو ما
يقوم مقامها من دلالة الحال لأن في المراد بها معنى التردد فلا يكون موجبا للحكم ما لم يزل
ذلك التردد بدليل يقترن بها وعلى هذا سمى الفقهاء لفظ التحريم والتسوية من كنايات الطلاق
وهو مجاز عن التسمية باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذا اللفظ حتى لا يكون عاملا إلا بالنية
فسمي كناية من هذا الوجه مجازا فأما إذا انعدم التردد فيه الطلاق فاللفظ عامل في حقيقة
موجبه حتى يحصل به الحرمة والتسوية ومعلوم أن ما يكون كناية عن غيره فإن عمله كعمل ما جعل كناية
عنه ولفظ الطلاق لا يوجب الحرمة والتسوية بنفسه فعرفنا أنه عامل بحقيقته وإنما سمي كناية
مجازا [illegible]

الكناية غير المجاز

الصريح يعمل عمله مطلقا

لا يكون اللفظ فيه حقيقة فان حقيقته من باب العد والحساب وذلك محتمل عدد الاقراء وعد الملك فاذا نوى الطلاق وكان بعد الدخول وقع الطلاق بمقتضاه من حيث الاحتساب لعدد الاقراء من العدة لا يكون الا بعد الطلاق فكانه صرح بالطلاق ولهذا كان الواقع رجعيا ولا يقع به الا واحدة وان نوى وان كان قبل الدخول يقع الطلاق به عندنا بناء على انه لفظ مستعار للطلاق شرعا فان النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها وكذلك قوله استبرئي رحمك وكذلك قوله انت واحدة فان في قوله واحدة احتمال كونها نعتا لها او للتطليقة فلا تتعين بدون النية وعند النية يقع الطلاق به ويطلق الاضمار اي انت طالق تطليقة واحدة ولهذا كان الواقع به رجعيا ثم الاصل في الكلام الصريح لانه موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المراد واما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المراد ولهذا قلنا ان ما يندرئ بالشبهات لا يثبت بالكناية حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يصير مستوجبا للعقوبة وان ذكر لفظا هو كناية ولهذا لا تقام هذه العقوبات على الاخرس عند اقراره بالاشارة لانه لم يوجد التصريح بلفظه وعند اقامة البينة عليه ربما يكون عنده شبهة لا يتمكن من اظهارها في اشارته وعلى هذا لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت لا يستوجب الحد لان ما نطق به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها محتملة ولذلك لو قال القوم اما انا فلست بزان لا يلزمه حد القذف لانه تعريض وليس بتصريح بنسبته الى الزنا فيكون قاصرا في نفسه فان قيل اليس انه لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت فان القائل يستوجب الحد وهذا تعريض يحتمل ايضا قلنا نعم ولكن كاف التشبيه توجب العموم عند تمام المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات وما يثبت فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا

يقع بلفظ اعتدي طلاق رجعي

الشبهات لا تثبت بالكناية

يلزم الحد بالتعريض

النسبة توجب العموم

فصل

في بيان جملة ما يترك به الحقيقة وهي خمسة انواع احدها دلالة الاستعمال عرفا والثاني دلالة اللفظ والثالث سياق النظم والرابع دلالة من وصف المتكلم والخامس من محل الكلام فاما الاول فنقول يترك الحقيقة بدلالة الاستعمال عرفا لان الكلام موضوع للافهام فالمطلوب ما يسبق به الفهم الى الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك الحكم للاستعمال كالحقيقة فيه وما سوى ذلك لانعدام العرف كالمهجور لا يتناوله الا بقرينة الا ترى ان اسم الدراهم عند الاطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر في التناول به ولا يتناول غيره الا بقرينة لان التعامل به ظاهر في ذلك الموضع وان لم يكن من النوعين فرقا فيما وضع الاسم له حقيقة وبيان هذا في اسم الصلاة فانها للدعاء حقيقة قال الله تعالى وصل عليهم [illegible] وهي مجاز للعبادة المشروعة باركانها سميت بها لانها شرعت للذكر قال تعالى واقم الصلاة لذكري وفي الدعاء ذكر وان بقوته سؤال ثم عند الاطلاق ينصرف الى العبادة المعلومة باركانها سواء كان فيها دعاء او لم يكن وانما ترك الحقيقة للاستعمال عرفا وكذلك الحج فان اللفظ للقصد حقيقة ثم سمي العبادة بما فيها من العزيمة والقصد للزيارة وعند الاطلاق الاسم يتناول العبادة للاستعمال عرفا والعمرة والزكاة وغيرهما على هذا فان نظائر هذا اكثر من ان تحصى ولهذا قلنا من نذر صلاة او حجا او مشيا الى بيت الله تعالى يلزمه العبادة وان لم ينو ذلك والمشي الى بيت الله عز وجل غير الحقيقة ولكن للاستعمال عرفا ينصرف مطلق اللفظ اليه وكذلك لو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال عرفا واللفظ حقيقة في غير ذلك ومن حلف ان لا يشتري راسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق من الرؤس على حسب ما اصطلحوا عليه وكان ذلك للاستعمال عرفا فاما من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل راس ومن حلف ان لا ياكل بيضا يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك وقد بينا ان العام اذا خص منه شيء يصير بمنزلة المجاز وبيان النوع الثاني وهو دلالة اللفظ فيما اذا حلف ان لا ياكل لحما فاكل لحم السمك او الجراد لم يحنث في يمينه لانه اطلق اللحم في لفظه ولحم السمك لا يذكر الا بقرينة فكان قاصرا فيما يتناوله مطلق اسم اللحم بمنزلة الصلاة على الجنازة كان قاصرا فيما يتناوله مطلق اسم الصلاة من حيث انه لا يذكر الا بالقرينة فلا يتناوله الاسم بدون القرينة فان قيل اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان

العام اذا خص فيه شيء

فانه يحنث في يمينه وهذا لانه ذكر الاسم مع القرينة فلما تبين ولكن ذكر القرينة هنا لبيان القصور معنى اللحمية
فيهما فان اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولد من الدم ولا قصور في ذلك في لحم الخنزير والادمي
فاما لحم السمك قاصر في ذلك المعنى لانه لا دم للسمك ولا للجراد فكذلك معنى الغذاء المطلوب
باللحم لا يتم بالسمك والجراد فعرفنا ان القرينة فيهما للقصور ومعنى الغذاء المطلوب باللحم يتم في
لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة لبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة
تاثير في المنع من اتمام شرط الحنث وعلى هذا قلنا في قوله كل مملوك لي حر لا يدخل المكاتب دون
النية لانه يتعلق بالمملوك والمكاتب متردد بين كونه مالكا وكونه مملوكا فانه مالك يدا وليس
مملوك رقا ولذلك صح بالاضافة اليه وفي المكاتب نقصان لم يوجد في المدبر فلهذا لا يدخل في
لفظه لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله اسم الرقبة (مطلق) المذكور في قوله او تحرير رقبة
لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بعقد الكتابة بدليل احتماله الفسخ واشتراط
الملك بعد ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتادى به الكفارة وكذلك
قوله كل امراة له طالق لا يتناول المختلعة وان كانت في العدة من النية لنقصان ملك اليد
وزوال اصل ملك النكاح وعلى عكس ما ذكرنا من معنى القصور معنى الزيادة فان
ابا حنيفة رحمه الله قال من حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رطبا او رمانا لم يحنث
وقال ابو يوسف ومحمد يحنث لان اسم الفاكهة يتناولها عند الاطلاق من غير قرينة
فيكون كاملا في المعنى المطلوب بهذا الاسم وابو حنيفة يقول هي زائدة على ما هو المطلوب
بالاسم لان اسم الفاكهة للتفكه من الفعلة وهو التنعم قال تعالى انقلبوا فكهين
اي متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والرطب والعنب يتعلق به القوام والرمان
في معنى الدواء فقد يتعلق به القوام الصالح وهو قوت في حمل التوابل وما يتعلق به القوام فهو زائد
على التنعم ولهذا عطف الله تعالى الفاكهة عليها وقال وعنبا الى قوله وفاكهة وابا
فالرمان لا يتناولها مطلق الاسم كما ان القصاب (لا يتناول) مطلق الاسم السمك والجراد ولذلك لو حلف
لا ياكل اداما عند ابي حنيفة ان الادام ما يصطبغ به لانه تبع فلا يتناول ما يتاتى اكله
مقصودا من الجبن والبيض واللحم وعلى قول محمد رحمه الله يتناول ذلك لان معنى المواءمة

المكاتب مملوك متردد

لا ياكل فاكهة

قوام البنية امر زائد على المعنى

الجبن والبيض واللحم

وهي الموافقة فيهما كما في المسالة الاولى وعن ابي يوسف روايتان في هذه المسالة وبيان النوع
الثالث وهو سياق النظم في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين
نارا فان سياق النظم يبين ان المراد هو الزجر والتوبيخ دون الامر والتخيير وكذلك قوله
اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فان سياق النظم يبين انه ليس المراد ما هو موجب صيغة
الامر بهذه الصيغة وعلى هذا لو قال لفلان علي الف درهم لفلان علي ان شاء الله يلزمه
الالف لان قوله ليس برجوع وصيغة قوله ان شاء الله صيغة التعليق والارسال والتعليق كل
واحد منهما متعارف بين اهل اللسان فكان ذلك من بيان اللسان لا من باب الرجوع ووجوب المال
عليه من حكم ارسال الكلام فمع صيغة التعليق لا يلزمه حكم الارسال باعتبار سياق النظم
وقال في السير الكبير لو قال مسلم لحربي محصور انزل فنزل كان امنا ولو قال انزل ان كنت رجلا
فنزل كان فيئا ولو قال له الحربي الماسور الامان الامان فقال المسلم الامان الامان
كان امنا ولو اراد قتله بعد هذا فعلى الامير ان يمنعه عن ذلك ولا يصدقونه في قوله
اردت رد كلامه ولو قال الامان الامان ستعلم ما تلقى او قال الامان الامان تطلب
او قال انزل حتى ترى كم تلقى الامان بذلك لا يكون امنا لسياق النظم وكذلك لو قال نعم اصنع في مالي
ما شئت ان كنت رجلا او قال طلق امراتي ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال العبد لي عليك
الف درهم فقال لاخر لك علي الف درهم ما ابعدك من ذلك لم يكن اقرارا مع ما بدليل
سياق النظم بترك الحقيقة وبيان النوع الرابع في قوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم بصوتك فان كل احد يعلم بانه ليس بامر لانه لا يجوز ان يظن بالله تعالى الامر بالكفر
فكان قرينة بان المراد الاقدار والامكان لعلمنا ان ما ياتي به اللعين يكون باقدار الله
تعالى عليه اياه وكذلك قول القائل اللهم اغفر لي نعلم انه سؤال لا امر لوصف المتكلم
وهو ان العبد المحتاج الى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة الزاما وانما يسال ذلك سؤالا
وعلى هذا قلنا اذا قال لغيره تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى
لا يحنث لان المتكلم دعاه الى الغداء الذي بين يديه وقد اخرج كلامه مخرج الجواب فانما يتقيد
الخطاب بالمعلوم من مراد المتكلم بعد الجواب اياه وكذلك لو قامت امراة تخرج

ويقال لها ان خرجت فانت طالق ثم جلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وعلى هذا لو قال
له زوجته اغتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر ثم اغتسل
في غير تلك الدار او في تلك الدار في غير تلك الليلة من غير الجنابة لم يحنث وبيان النوع الخامس في قوله تعالى
وما يستوي الاعمى والبصير فان نرد انه محل الكلام نعلم انه ليس المراد نفي المساواة بينهما
على العموم بل فيما يرجع الى البصر فقط وقد قلنا ان لفظ العموم في غير المحل القابل للعموم
يكون بمعنى المجمل فلا يتبين الا بما يقترن به من زيادة ويكون ذلك بمنزلة المجاز لانه محل الكلام
وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه انه لا يقتضي العموم وان رفع الحكم لان محل الكلام يبين انه
ليس المراد اصل العمل فان ذلك يتحقق من الناسي ومع الخطا والنسيان والاكراه فاما ان
يكون المراد الحكم او الاثم والحكم نوعان كل واحد منهما مراد لا بما يتبينان على مختلفين
متغايرين فان المؤاخذة على الفعل الذي هو عصيان والاثم بالفعل الذي هو يحرم بسبب على العزم
والقصد والفساد الذي هو حكم بسبب على الاداء بالاركان والشرائط الا ترى ان من توضأ بالماء
النجس وهو لا يعلم به فصلى لم تجز صلاته مطلقا حتى لو علم لزمه الاعادة ومع ذلك اذا لم يعلم
ولم يكن منه التقصير لم يعاقب لانعدام قصده وعزمه فيكون هذا نظير المشترك الذي
لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد الا بدليل
يقترن به فيصير كالمأول حينئذ فاما ما يعترض من الدليل الموجب للنسخ او التخصيص فليس
من هذا الباب في شيء واما هذا الباب المعروف الوجوه فيما يقترن بالكلام فيغير حقيقته
ودليل النسخ والتخصيص كلام معارض الا ان النسخ معارض صورة وحكما والتخصيص
معارض صورة وبيان معنى حتى لا يكون الا بالمقارن ولكن ذلك المعارض انما يستقيم هو نص
مبتدأ صيغة فعرفنا انه ليس من هذا الباب في شيء قال رضي الله عنه والعراقيون من مشايخنا
يقولون انه لا عموم للنصوص الموجبة لتحريم الاعيان كقوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت
عليكم امهاتكم وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها وقالوا انه سوى حكم العموم في هذه النصوص
معنى لا انه محل الكلام وهو ان الحل والحرمة لا يكون وصفا للمحل وانما يكون وصفا لافعالنا

لفظ العموم بمعنى المجمل

والجوارح

فرق بين التخصيص والنسخ

لا عموم للنصوص

في المحل حقيقة فاما نصب المحل موضوعا فانه مجاز او هذا غلط فاحش فان الحرمة بهذه النصوص
ثابتة للاعيان الموصوفة بها حقيقة لان اضافة الحرمة الى العين تنصيص على لزوم وحقيقة منه
ولو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراما الا ترى ان شرب عصير الغير واكل مال الغير
فعل حرام ولم يكن ذلك دليلا على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين والعمل بهذه النصوص
في اخراج هذه المحال من ان يكون قابلة للفعل الحلال واثبات صفة الحرمة لازمة لاعيانها فيكون
ذلك بمنزلة النسخ الذي هو رفع حكم واثبات حكم اخر بخلافه فبهذا الطريق يعم العين مقام الفعل
في اثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة وهذا اذا تأملت فيه عائد من التحقيق نفي امكان العمل بهذه
الصيغة فجعل هذه الحرمات مجازا باعتبار انها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأ فاحشا

فصل في ابانة طريق المراد بمطلق الكلام وقد بينا ان الكلام ضربان
حقيقة ومجاز وانه لا يحمل على المجاز الا عند تعذر حمله على الحقيقة فمن الحاجة الى معرفة الحقيقة
والمجاز والطريق لذلك هو النظر في السبب الداعي الى تعريف ذلك الاسم في الاسماء الموضوعة
للمعنى والى تعريف المعنى في المعقولات فما كان اوضح في ذلك فهو احق وما كان اكثر ابهاما فهو اولى
بان يجعل حقيقة وذلك يعرف بطريقين التامل في محل الكلام والتامل في صيغة الكلام اما
بيان التامل في المحل في اختلاف العلماء في موجب العام فعند بعضهم يوجبه عند الاطلاق
اخص الخصوص وعندنا موجبه العموم وما قلنا احق لانه اذا حمل على اخص الخصوص يبقى بعض ما
تناوله مطلق الكلام غير مراد به والمراد بالكلام تعريف ما وضع الاسم له فاذا كانت صيغة
العام موضوعا لمعنى العموم كان حمله عليه عند الاطلاق احق وان للخاص اسما اخر وهو ما وضع له
صيغة الخاص ولو جعلناه صيغة العام مساويا للخاص اسما فقط كان ذلك تكرارا محضا
واذا كان المقصود بوضع الاسماء في الاصل افهام المراد فحمل لفظين على شيء واحد يكون تكرارا
واخراجا لاحد اللفظين من ان يكون مفيدا فان قيل فيه فائدة التاكيد وتوسعة الكلام
قلنا نعم ولكن هذه الفائدة دون الفائدة المطلوبة باصل الوضع والاطلاق يوجب
الكمال فاذا حمل كل واحد من اللفظين على فائدة جديدة باعتبار اصل الوضع كان ذلك اولى
من ان يحمل على التكرار لتوسعة الكلام فبهذا الدليل من محل الكلام قلنا التامل في صيغة الكلام

بلغ

اللفظ ولهذا حملنا قوله او لامستم النساء على المجامعة دون المس باليد لانه اذا حمل على المس باليد
كان تكرارا لنوع حدث واحد واذا حمل على المجامعة كان بيانا لنوعي الحدث وامرا بالتيمم لهما فيكون
اكثر فائدة لانه معطوف على ما سبق والسابق ذكر نوعي الحدث على قوله اذا قمتم الى الصلاة اي
وانتم محدثون ثم قال وان كنتم جنبا فاطهروا ثم قال وان كنتم مرضى الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
فدل انه يحمل الكلام بتفسير المراد الجماع دون المس باليد وبيان الدلالة من صيغة الكلام
في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قال علماؤنا
رحمهم الله اللغو ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا فان فائدة اليمين اظهار الصدق
من الخبر فاذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا وقال
الشافعي اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق اللفظ على كل واحد
منهما ولكن ما قلناه احق لان ما يجري من غير قصد له اسم اخر موضوع وهو الخطأ الذي هو ضد
العمد او السهو الذي هو ضد التحفظ فاما ما يكون خاليا عن الفائدة فالمعنى في نفسه
لا الحال المتكلم فليس له اسم موضوع سوى انه لغو فحمله عليه اولى الا ترى الى قوله واذا سمعوا
اللغو اعرضوا عنه يعني الكلام الفاحش الذي هو خال عن فائدة الكلام بطريق الحكم دون ما
يجري من غير قصد وان ذلك لا يعتبر وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقال والغوا فيه
لعلكم تغلبون ومعلوم ان المراد من المشركين الذين لم يعتمدوا على المقالة بالحجة فاشتغلوا
بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم
التكلم بغير قصد وقال واذا مروا باللغو مروا كراما اي صبرا عن الجواب والذي في الكلام
الخالي عن الفائدة دون ما يجري من غير قصد ولانا فسرنا ما يجري من غير قصد باعتبار معنى في المحل
وهو العقل الذي هو السبب المفضي على المتكلم وفسرنا ما لا فائدة فيه باعتبار معنى في نفس
الكلام فكان هو اقرب الى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه عند الاطلاق وكذلك اختلفوا في العقد
فقال الخصم العقد عبارة عن القصد فان العزم يسمى عقيدة وقلنا العقد اسم لربط كلام
بكلام نحو ربط لفظ اليمين بالخبر الذي فيه رجاء الصدق والاحتمال وهو الصدق منه
وكذلك ربط البيع بالشراء والايجاب بالقبول وهو الملك فكان ما قلناه اقرب الى الحقيقة لان الكلمة

اللغو الكلام الخالي عن حكمه

باعتبار الوضع من عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضد الحل منه يقول العرب
يا عاقدا اذكر حلا وقال القائل ولعل المحل حل وعقد ثم يستعار لربط
الالفاظ بالقول على وجه يفيد احدهما بالاخر حكما فيسمى عقدا ثم يستعار لما يكون سببا لهذا
الربط وهو عزيمة القلب فكان ذلك دون العقد الذي هو ضد الحل فيما وضع الاسم له فحمله على
ما يكون احق ومن ذلك ما قلنا في قوله ثلثة قروء انها الحيض دون الاطهار لان اللفظ ما ان يكون
ماخوذا من القرء الذي هو الجمع قال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه قال القائل
،، هجان اللون لم تقرأ جنينا ،، وهذا المعنى في الحيض احق بمعنى الاجتماع
في قطرات الدم على وجه لا بد منه ليكون حيضا فانه ما لم يمتد دونه الدم لا يكون حيضا وان كان
الدم يجتمع في حالة الطهر في رحمها فالاسم حقيقة للدم المجتمع ثم زمانه يسمى به مجازا وان كان ماخوذا
من الوقت المعلوم كما قال القائل ،، اذا هبت لقارئها الرياح ،، وقال اخر
،، له قروء كقروء الحائض ،، فكذلك زمان الحيض لانه هو الوقت المعلوم الذي
يحتاج الى علامة لمعرفة ما يتعلق به من الاحكام وان كان ماخوذا من معنى الانتقال كما يقال
قرأ النجم اذا انتقل فحقيقة الانتقال يكون بالحيض لا بالطهر اذ الطهر اصل فباعتبار
صيغة اللفظ تبين ان حمله على الحيض احق وكذلك لفظ النكاح فانا حملناه على الوطء والحكم
بما العقد وما قلناه احق لان الاسم في اصل الوضع لمعنى الضم والالتزام يقول القائل
،، انكح الصبر الى الرحمة وضمه اليك ومعنى الضم في الوطء يتحقق بما يحصل من معنى الاتحاد
بين الواطئين عند ذلك الفعل ولهذا اسمي حقيقة العقد يسمى نكاحا باعتبار انه سبب
يتوصل به الى ذلك الضم فالتأمل في صيغة اللفظ يبين ان الوطء احق به الا في الموضع الذي
يتعذر حمله عليه فحينئذ يحمل على ما هو مجاز عنه وهو العقد وهذا هو الحكم في كل لفظ
يحتمل الحقيقة والمجاز فانه اذا تعذر حمله على الحقيقة يحمل على المجاز لتصحيح الكلام وهذا
التعذر اما لعدم الامكان او لكونه مهجورا عرفا او لكونه مهجورا شرعا فالذي هو
متعذر نحو ما اذا حلف ان لا ياكل من هذه النخلة او من هذه الكرمة فان يمينه ينصرف الى
الثمر لان ما هو الحقيقة في كلامه متعذر واما المهجور عرفا فنحو ما اذا حلف

ان لا تشرب من هذا الكوز فانه ينصرف يمينه الى الشرب من ماء الكوز لان الحقيقة وهو الكرع في النهر
مهجورة واختلف مشايخنا رحمهم الله انه اذا كرع هل يحنث فمنهم من يقول يحنث ايضا لان الحقيقة لا
تتعطل وان حمل اللفظ على المجاز وسواء اخذ الماء بكوز او شربه او كرع في النهر فقد شرب
ماء النهر فيحنث ومنهم من يقول لا يحنث لانه لما صار المجاز مرادا سقط اعتبار الحقيقة على ما قال
في الجامع لو قال لاجنبية ان نكحتك فعبدي حر ينصرف يمينه الى العقد دون الوطء ولو قال
لزوجته ان نكحتك ينصرف الى الوطء دون العقد حتى لو ابانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها ولو
قال للمطلقة الرجعية ان راجعتك ينصرف الى الرجعة دون ابتداء العقد ولو قال للمبانة
ان راجعتك ينصرف الى ابتداء العقد ولكن الاول اوجه لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن
لكونه مرادا باللفظ باعتبار عموم المجاز وهو شرب ماء النهر باي طريق شربه وعلى هذا التوكيل
مطلق التوكيل ينصرف الى الجواب فان كان ذلك مجازا لان الحقيقة مهجورة شرعا فان المدعي
ان كان محقا فالمدعى عليه لا يملك الانكار شرعا ولا يجوز له التوكيل بذلك فيحمل اللفظ على المجاز
عند الاطلاق ثم يصح منه الانكار والاقرار باعتبار عموم المجاز وهو انه جواب الخصم ومن حلف
ان لا يكلم هذا الصبي فكلمه بعدما صار شيخا يحنث باعتبار ان الحقيقة مهجورة شرعا فان الصبي
يستحق الترحم شرعا لا الهجران فيتعين المجاز لهذا وامثلة هذا اكثر من ان تحصى والله اعلم

باب بيان معاني الحروف المستعملة في الفقه

قال رضي الله عنه اعلم بان الكلام عند العرب اسم وفعل وحرف وكما يجري في الحقيقة
والمجاز في الاسماء والافعال فكذلك يجري في الحروف فمنها ما يكون مستعملا في حقيقته ومنها
ما يكون مجازا عن غيره وكثير من مسائل الفقه يترتب على ذلك فلا بد من بيان هذه الحروف
وذكر الطريق في تخريج المسائل عليها واولى ما يبدأ به ذكر حروف العطف والاصل فيه
حرف الواو ولا خلاف انه للعطف مطلقا فيكون موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
في الخبر من غير ان يقتضي مقارنة او ترتيبا وهو قول اكثر اهل اللغة وقال بعض اصحاب الشافعي انه
موجب للترتيب وقد ذكر ذلك الشافعي في احكام القرآن ولهذا جعل الترتيب في الوضوء ركنا
لا نعلم الا انه عطف اليد على الوجه بحرف الواو فيجب الترتيب بهذا النص الا ترى ان الصحابة رضي

لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بايهما نبدأ قال ابدأوا بما بدأ الله تعالى به يريد قوله ان الصفا
والمروة فعلى هذا تنصيص ان موجب الواو الترتيب وما وجب ترتيب السجود على الركوع الا بقوله
اركعوا واسجدوا ولكنا نقول هذا من باب القياس وطريق معرفة التامل في كلام العرب في
الاصول الموضوعة عند اهل اللغة بمنزلة ما لو وقعت الحاجة الى معرفة حكم الشرع يكون طريقه
التامل في النصوص من الكتاب والسنة والرجوع الى اصول الشرع وعند التامل في كلام العرب
واصول اهل اللغة يتبين ان الواو لا يوجب الترتيب فان القائل يقول جاءني زيد وعمرو فيفهم من
هذا الاخبار بمجيئهما من غير مقارنة ولا ترتيب حتى يكون صادقا في خبره سواء جاء عمرو اولا ثم
زيد او زيد ثم عمرو او جاءا معا وكذلك وضعوا الواو للجمع مع النون يقولون جاءني الزيدون
اي زيد وزيد وزيد والقائل يقول لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيفهم منه المنع من الجمع بينهما دون
الترتيب على ما قال القائل لا تنه عن خلق وتأتي مثله ولو وضع مكان الواو
هنا الفاء لم يكن الكلام مستقيما والفاء يوجب الترتيب حتى انه للتعقيب مع الوصل فلو كان
ذلك موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه وكذلك يتبدل الحكم ايضا اذا ذكر الواو
مكان الفاء فان من يقول لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجب الواو
الترتيب لكان هو بمنزلة الفاء فينبغي ان يتأخر الطلاق الى وجود الشرط واما من حيث الوضع
فلانهم وضعوا لكل حرف ليكون دليلا على معنى مخصوص كما فعلوا في الاسماء والافعال
فلا يستقيم الا ان يكون خاليا عن الفائدة من الواضع او لعذر وتكرار اللفظ لمعنى واحد يوجد خلاه
عن الفائدة فان قلنا فلا يثبت ذلك الحكم ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم
للتعقيب مع التراخي ومع للقران فلو قلنا بان الواو يوجب القران او الترتيب كان تكرارا
باعتبار اصل الوضع ولو قلنا بانه يوجب العطف مطلقا كان لفائدة جديدة باعتبار
اصل الوضع ثم يتنوع هذا العطف انواعا لكل نوع منه حرف خاص ونظيره من الاسماء
الانسان فانه للآدمي مطلقا ثم يتنوع انواعا لكل نوع منه اسم خاص باصل الوضع والتمر
كذلك وهو نظير ما قلنا في اسم الرقبة انه للذات مطلقا باعتبار اصل الوضع ولهذا قلنا
المنصوص عليه في آية الوضوء الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران ثم كان الترتيب باعتبار

فعل رسول الله صلعم وذلك لا يكال فيما دون الركن بما هو المنصوص ويتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب
وكذلك قوله اركعوا واسجدوا فانا ما عرفنا الترتيب بهذا النص اذ النصوص فيه متعارضة
فانه قال واسجدي واركعي مع الراكعين ولكن بمراعاة ذلك الترتيب يكون الركوع مقدما على السجود
والقيام مقدما على الركوع على ما نبينه في موضعه ان شاء الله وكذلك قوله ان الصفا والمروة
فان مراعاة الترتيب فيهما ليس باعتبار هذا النص بل بالنص فان ابهما من شعائر الله ولا
ترتيب في هذا وانما قال رسول الله صلعم ابدؤا بما بدأ الله تعالى على وجه التعريف لا الافهام
لا لبيان ان الواو توجب الترتيب فان الذي يسبق الى الافهام في مخاطبات العادات ان البداية تدل
على زيادة العناية فيظهر بهما نوع قوة صالحة للترجيح ولهذا قال علماؤنا فيمن اوصى بقرب لا يسع
الثلث لهما فانه يبدأ بما بدأ به الموصي اذا استويا في صفة اللزوم لان البداية تدل على زيادة
الاهتمام وقد زعم بعض مشايخنا ان معنى الترتيب يترجح في العطف الثابت بحرف الواو في قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ويترجح معنى القران ويخرجوا على هذا ما اذا قال لامرأته ولم يدخل
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت فانه يطلق واحدة عند ابي حنيفة باعتبار
انه يترتب وقوع الثانية على الاولى وهي تبين بالاولى لا الى عدة وعندهما يقع الثلاث عليها
باعتبار انهن يقعن جملة عند الدخول معا وهذا غلط فلا خلاف بين اصحابنا ان الواو للعطف
مطلقا الا انهما يقولان موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر وقوله ان دخلت
الدار فانت طالق جملة تامة وقوله وطالق جملة ناقصة لانه ليس فيها ذكر الشرط فباعتبار
العطف يصير الخبر المذكور في الجملة التامة كالمعاد في الجملة الناقصة فيتعلق كل تطليقة بالدخول
بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة كما لو كرر ذكر الشرط مع كل تطليقة الا ترى انه اذا
قال جاءني زيد وعمرو كان المفهوم من هذا ما هو المفهوم من قوله جاءني زيد وجاءني عمرو وابو حنيفة
يقول الواو للعطف وانما يتعلق الطلاق بالشرط كما علق وهو تعلق الثانية بالشرط
بواسطة الاولى فان من ضرورة العطف هذه الواسطة فالاولى يتعلق بالشرط بلا واسطة
والثاني بواسطة الاولى بمنزلة القنديل المعلق بالحبل بواسطة الحلقة ثم عند وجود الشرط
ينزل ما تعلق منه كما تعلق ولكن هذا ليس لان هذا لو كان المتعلق بالشرط طلاقا وليس كذلك

البداية تدل على زيادة العناية

بل المعلق ما يصير طلاقا عند وجود الشرط اذا وصل الى المحل وانه لا يكون طلاقا بدون المحل
ثم هذه الواسطة في الذكر معتبرة في زمان التعلق وذلك لا يوجب التفرق في الوقوع كما لو
كرر الشرط مع كل تطليقة وبينهما ايام ثم ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ ومعلوم
انه عند وجود الشرط ذلك الملفوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه
الواسطة ذكرا فان عند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة التفرق في الوقوع ان
لا يقع الا واحدة فان هذه مبانة لا الى عدة كما لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق وقال مالك
في التنجيز ايضا تطلق ثلثا لان الواو توجب المقارنة الا ترى انه لو قال انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلثا عند الدخول جملة وهذا غلط فان للقران حرفا موضوعا
وهو مع فلو جعلنا الواو عليه كان تكرارا واذا اخر الشرط فالتعليق انما تطلق ثلثا لا لهذا
المعنى بل لان الاصل في الكلام المعطوف انه متى كان في اخره ما يغير موجب اوله توقف اوله على
اخره ولهذا لو ذكر استثناء في اخر الكلام يتعلق الكل به فكذلك اذا ذكر شرطا لان التعليق
بالشرط يغير المذكور اولا من ان يكون طلاقا واذا توقف اوله على اخره تعلق الكل بالشرط جملة
واذا كان الشرط متقدما فليس في اخر الكلام ما يغير موجب اوله وكذلك التنجيز فان الاول
طلاق سواء ذكر الثاني او لم يذكر فاذا لم يتوقف اوله على اخره بانت بالاول فلغى الثانية
والثالثة لانعدام محل الوقوع لا لفساد في التكلم او العطف ثم على قول ابي يوسف تقع
الاولى قبل الفراغ من التكلم بالثانية وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانية تقع الاولى
لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم تقع الطلاق
لا تفوت المحل فلو كان وقوع الاولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل
مع صحة التكلم بالثانية وعلى هذا قال زفر لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وعشرين
تطلق واحدة لان الواو للعطف فتبين بالواحدة قبل ذكر العشرين ولكنا نقول
تلك كلمة واحدة حكما لانه لا يمكنه ان يعبر عن هذا العدد بعبارة اوجز من هذا وعطف
البعض على البعض بحرف في كلمتين لا في كلمة واحدة فانما يقع هنا عند تمام الكلام فتطلق ثلثا
لو قال واحدة ونصف تطلق ثنتين لانه ليس لما صرح به عبارة اوجز من ذلك فكانت كلمة واحدة

الاصل في الكلام المعطوف [illegible]

ذكر الاستثناء والشرط في اخر الكلام

حكم الشرط المتقدم

حكما وعلى هذا الاصل ما قال في الجامع لو زوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى
معا جاز نكاحهما ولو اعتقهما متفرقا هذه وهذه جاز نكاح الاولى وبطل نكاح الثانية لانه ليس
في اخر كلامه ما يوجب تغيير اوله فان باخر الكلام يثبت الجمع بين الاختين نكاحا وذلك مبطل لنكاحهما
فيتوقف اول الكلام على اخره وكان الفراء رحمه الله يقول الواو للجمع والمجموع بحرف الواو كالمجموع
بكناية الجمع وعندنا الواو للعطف والاشتراك على ان يصير كل واحد من المذكورين كانه مذكور
وحده لا على وجه الجمع بينهما ذكرا وبيان هذا فيما اذا قال لرجل لله علي ان اعتق فقال هذا حر
او هذا وهذا فانه يخير في الاولين ويعتق الثالث عينا كانه قال هذا حر او هذا حر وهذا حر
وعند الفراء يخير فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث لانه جمع بينهما
بحرف الواو فكانه جمع بكناية الجمع فقال هذا حر او هذان واستدل بما قال في الجامع رجل قال
ورثك لا عبد منهم سواء وبين انها فقال لا بل اعتق والذي هذا في مرضه او هذا او هذا
يعتق من كل واحد منهم ثلثه بمنزلة ما لو قال اعتقتهم ولو قال اعتق هذا وسكت ثم قال
وهذا يعتق الاول كله ومن الثاني نصفه ومن الثالث ثلثه ولكنا نقول الوجه لتصحيح
كلامه على ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد يقال للواحد حر وللاثنين حران
والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر فاذا جعل كان كل واحد من الاخرين مفرد بالذكر لا
يصلح ان يكون الخبر المذكور خبرا لهما والعطف للاشتراك في الخبر لا اثبات خبر اخر به فاذا
جعلنا الثالث المفرد بالذكر صار كانه قال احد هذين حر وهذا فيكون فيه ضم الثالث
الى المعتوق من الاولين لا الى غير المعتق فلهذا يعتق الثالث ومسئلة الجامع انما تخرج
على الاصل الذي بينا فان في اخر كلامه ما يغير موجب اوله لان موجب اول الكلام عتق الاول
مجانا بغير سعاية ويتغير ذلك باخر كلامه عند ابي حنيفة لان المستسعى بمنزلة المكاتب فيتغير
حكم اصل العتق وعندهما يتغير حكم البراءة عن السعاية فلهذا توقف اوله على اخره واختلفوا
في عطف الجملة التامة على الجملة التامة بحرف الواو نحو ما اذا قال زينب طالق وعمرة طالق
فانها تطلق عمرة واحدة وكل واحد من الكلامين جملة تامة لانه مبتدا وخبر فالواو بينهما عند
بعض مشايخنا رحمهم الله بمعنى الابتداء لحسن نظم الكلام كما في قوله تعالى والراسخون في العلم

العطف للاشتراك في الخبر

عطف جملة تامة على جملة تامة

وقوله ويمحو الله الباطل وقوله في حكم القذف واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فانه ابتدا
عندنا فان رضي الله عنه والاصح ان هذا الواو للعطف ايضا عندي الا ان الاشتراك في الخبر انما يثبت
من حكم مجرد العطف باعتبار حاجة المعطوف اليه اذا لم يذكر خبرا ولا حاجة اذا ذكر له خبرا
ولهذا عند الحاجة جعلنا خبر المعطوف عين ما هو خبر المعطوف عليه اذا امكن لا غير ان الحاجة
ترتفع بغير ذلك حتى اذا قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى
فانما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا غيرها حتى لو دخلتا الدارين لم تطلق الا
واحدة فاما اذا تعذر ذلك بان يقول فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما
وقع على الاولى لان الاشتراك فيها في تطليقة واحدة لا يتحقق بمنزلة قوله جاءني زيد وعمرو
فانه اخبار عن مجيء كل واحد منهما بفعل على حدة لان مجيئهما بفعل واحد لا يتحقق وعلى الاصل
الذي بينا ان الواو لا توجب الترتيب ما قال في كتاب الصلاة وينوي بالتسليمة الاولى من على
يمينه من الحفظة والرجال والنساء فان من راعى العطف لا الترتيب وكذلك من راعى مما قال في
الجامع الصغير من الرجال والنساء والحفظة فان الترتيب لا يتحقق فيهم وانما المراد
بجمعهم في نيته وقد يكون الواو بمعنى الحال بمعنى الجمع ايضا فان الحال تجامع ذا الحال ومنه قوله
تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي جاؤها حال ما تكون ابوابها مفتوحة وعلى هذا قال
في المأذون اذا قال العبد اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد لان الواو بمعنى الحال
فانما جعله حرا عند الاداء وقال في السير اذا قال افتحوا الباب وانتم آمنون انهم لا يأمنون
ما لم يفتحوا لانه امنهم حال فتح الباب واذا قال لامراته انت طالق وانت مريضة تطلق في الحال
لان الواو للعطف في الاصل فلا يكون شرطا فان قال عنيت اذا مرضت يدين فيما بينه وبين الله
تعالى لانه عنى بالواو الحال وذلك محتمل فكانه قال في حال مرضها وكذلك لو قال انت طالق
وانت تصلين او انت مصلية وقال في المضاربة اذا قال خذ هذه الالف واعمل بها مضاربة
في البز فانه لا يتقيد تصرفه في البز وله ان يتجر فيها فيما بدا له من وجوه التجارات لان الواو
للعطف على الاطلاق والثاني اول الكلام لا يتغير بهذا العطف وقال ابو يوسف ومحمد اذا قالت
المراة لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها لا يجب الالف عليها وكذلك لو قال الزوج انت طالق

المعلق بالشرط الثاني على التعليق الاول

حكم الواو بمعنى الحال

الاطلاق لا يتقيد بالواو

وعليك ألف درهم فيصلح بدلاً عن الألف وفيه طريقان لنا أحدهما أنه استعمل الواو بمعنى الباء مجازاً
فإن ذلك معروف في القسم إذ لا فرق بين قوله والله وبين قوله بالله وإنما حملناه على هذا المجاز بدلالة
المعاوضة فإن الخلع عقد معاوضة فكان هذا بمنزلة ما لو قال احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم
والثاني أن هذه الواو للحال فكأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك علي ألف درهم وإنما حملناه على هذا
لدلالة المعاوضة كما في قوله أدِّ إليّ ألفاً وأنت حر وبخلاف المضاربة فلا معنى لحرف الواو هناك حتى
يجعل الواو عبارة عنه ولا يمكن حمله على معنى الحال لانعدام دلالة المعاوضة فيه وأبو حنيفة رحمه الله
يقول تطلق ولا شيء عليها لأن الواو للعطف حقيقة وباعتبار هذه الحقيقة لا يمكن أن يجعل الألف
بدلاً عن الطلاق فلو جعل بدلاً إنما يجعل بدلالة المعاوضة وذلك في الطلاق زائد فإن
الطلاق في الغالب يكون بغير عوض إلا أن يذكر العوض بصريح كلام الزوج بمعنى اليمين حتى لا يمكنه
أن يرجع عنه قبل قبولها ولا يخرج من الحقيقة باعتبار دليل أنه على ما وضع له في الأصل بخلاف
الإجارة فإنه عقد مشروع بالبدل لا يصح بدونه فأمكن حمل اللفظ على المجاز باعتبار معنى المعاوضة
فيه لأنه أصل وإنما يجعل الواو للحال إذا كان يصح حمله على ذلك كما في قوله أدِّ وأنت حر انزل وأنت آمن
فإن صيغة كلامه للحال لأنه خاطبه بالأول والآخر بصيغة واحدة ويتحقق عتقه في حالة الأداء
ويتحقق أمانه في حال النزول لأن المقصود أن يعلم محاسن الشريعة فيصير مؤمناً وذلك حالة النزول
فأما قوله خذ هذه الألف واعمل بها في البز فليس في هذه الصيغة احتمال الحال لأن البز لا يكون
حالاً للعمل وقوله أنت طالق وأنت مريضة للعطف حقيقة ولكن فيه احتمال الحال إذ الطلاق في
يتحقق في حال المرض فباعتبار الظاهر لا يدين في القضاء ولكونه محتملاً تعمل نيته **فصل**
وأما الفاء فهو للعطف في موجبه التعقيب بصفة الوصل فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك
لما بينا أن لكل حرف حكماً يختص به معنى في أصل الوضع إذ لو احتمل كل حرف ذلك لم يكن مفيداً فالمعنى
الذي اختص به الفاء ما بينا ألا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف الفاء بالجزاء وسموه حرف الجزاء
لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل ولذلك يستعمل حرف الفاء
لعطف الحكم على العلة قال جاء الشتاء فتأهب وقال ضرب فأوجع أي بذلك الضرب وأطعم
فأشبع أي بذلك الإطعام وعلى هذا قوله عليه السلام لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه

الواو بمعنى الباء

احمل هذا المتاع ولك درهم

الفاء لعطف الحكم على العلة

فيعتقه أي بذلك الشراء ولهذا جعلنا الشراء إعتاقاً في القريب بواسطة الملك ويقول خذ منه
بألف درهم فصاعداً أي فما زاد عليه تصاعداً أو ارتفاعاً وعلى هذا الأصل قال علماؤنا فيمن قال
لغيره بعت منك هذا العبد بألف درهم فقال المشتري فهو حر فإنه يعتق ويجعل ذلك منه قبولاً بخلاف
ما لو قال هو حر أو وهو حر فإنه يكون رداً للإيجاب لا قبولاً فلا يعتق ولو قال للخياط انظر إلى
هذا الثوب أيكفيني قميصاً فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً كان الخياط ضامناً
لأن الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال إن كفاني قميصاً فاقطعه بخلاف ما لو قال اقطعه فإذا
هو لا يكفيه قميصاً فإنه لا يكون ضامناً لوجود الإذن مطلقاً وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله
إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق فدخلتها تطلق واحدة
عند أبي حنيفة رحمه الله باعتبار أن الفاء يجعل مستعاراً عن الواو مجازاً لقرب أحدهما من الآخر
قال رضي الله عنه والأصح عندي أن هنا تطلق واحدة عندهم جميعاً لأن الفاء للتعقيب
فيثبت به ترتيب بين الثانية والأولى في الوقوع ومع الترتيب لا يمكن إيقاع الثانية إلا بعد
تبين بالأولى ومع إمكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير إلى المجاز والدليل على أن الصحيح هذا
ما قال في الجامع إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأخرى فأنت طالق فإن الشرط
أن يدخل الثانية بعد دخول الدار الأولى حتى لو دخلت في الثانية قبل الأولى ثم دخلت في الأولى
لم تطلق بخلاف ما لو قال ودخلت هذه الدار وقد توصل الفاء بما هو علة إذا كان مما يمتد
لامتداده يقول الرجل لغيره أبشر فقد أتاك الغوث وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشارة
ولكن لما كان ذلك ممتداً صح ذكر حرف الفاء مقروناً به وعلى هذا لو قال لعبده أدِّ إليّ ألفاً
فأنت حر فإنه يعتق وإن لم يؤد لأنه لبيان العلة أي لأنك قد صرت حراً وصفة الحرية ممتد وكذلك
لو قال للحربي انزل فأنت آمن كان آمناً نزل أو لم ينزل لأن معنى كلامه انزل لأنك آمن والأمان
ممتد فأما ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن يقول لفلان علي ألف درهم فدرهم أنه يلزمه درهمان فذلك
لتحقق معنى العطف إذ المعطوف غير المعطوف عليه واعتبار معنى الوصل والترتيب
في الوجوب لا في الواجب ولما تعذر اعتبار حقيقة معنى حرف الفاء جعلناه عبارة عن الواو مجازاً
فكأنه قال درهم ودرهم والشافعي يقول يلزمه درهم واحد لأن ما هو موجب الفاء ما هو موجب حرف

فرق بين قوله فاقطعه وقوله اقطع

الأصح

فرق بين قوله فدخلت ودخلت

[illegible]

[illegible]

الفاء لا يحسن هنا فيكون صلة للتأكيد وكأنه قال درهم فهو درهم ولكن ما قلناه أولى لأنه
يصير لتسقط به اعتبار حرف الفاء والإضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لإلغاء معنى
العطف بحكم هذا الحرف ولا بد من اعتباره بحسب الإمكان والمعطوف غير المعطوف
عليه فيلزمه درهمان لهذا **فصل** وأما حرف ثم فهو للعطف على وجه
التعقيب مع التراخي هو المعنى الذي اختص به هذا الحرف بأصل الوضع يقول الرجل جاءني زيد
ثم عمرو فإنما يفهم منه ما يفهم من قوله جاءني زيد وبعده عمرو إلا أن عند أبي حنيفة هذا
التراخي أن يكون بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بعد الأول لتمام القول بالتراخي وعندهما
التراخي بهذا الحرف في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف فيه وبيان هذا فيما
إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق فعند أبي حنيفة يتعلق
الأولى بالدخول وتقع الثانية في الحال وتلغو الثالثة بمنزلة قوله أنت طالق طالق طالق
من غير حرف العطف حتى يقطع تعلق الكلام عن البعض وعندهما يتعلق الكل بالدخول
ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع فلا تقع إلا واحدة لاعتبار التراخي بحرف ثم
ولو أخر الشرط ذكرا فعند أبي حنيفة تطلق واحدة في الحال وتلغو ما سواها وعندهما لا
تطلق ما لم تدخل الدار فإذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولا بها فإن أخر الشرط فعند
أبي حنيفة تطلق ثنتين في الحال وتتعلق الثالثة بالدخول وعندهما ما لم تدخل لا تطلق شيئا فإذا
دخلت طلقت ثلاثا ولو قدم الشرط فعند أبي حنيفة تقع الثانية والثالثة في الحال وتتعلق الأولى
بالدخول وعندهما لا يقع شيء ما لم تدخل فإذا دخلت طلقت ثلاثا هكذا ذكر مفسرا في النوادر
وقد يستعمل حرف ثم بمعنى الواو مجازا قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وقال ثم الله شهيد
على ما يفعلون وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت
الذي هو خير ثم ليكفر يمينه إن حرف ثم في هذه الرواية محمول على الحقيقة وفي الرواية التي قال
فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير حرف ثم بمعنى الواو مجازا لأن صيغة الأمر للإيجاب وإنما
التكفير بعد الحنث فلهذا حملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة كما هو المقصود
إذ لو حملناه على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولا على المجاز فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث

ثم بين حكم الشرط وتأخيره

بالاتفاق وكان الأولى على هذا أن يجعل حرف ثم بمعنى حرف الفاء لأنه أقرب إليه من حرف الواو وإنما لم يفعل
ذلك لأن حرف الفاء يوجب ترتيبا أيضا والحنث مترتب على التكفير بوجه فلهذا جعلناه بمعنى الواو
فصل وأما حرف بل فهو لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول وإظهار أن
الأول كان غلطا فإن الرجل يقول جاءني زيد بل عمرو أو لا بل عمرو فإنما يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو
خاصة وهو معنى قوله تعالى بل كنتم مجرمين بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله وعلى
هذا قال زفر في الإقرار على ألف درهم بل ألفان يلزمه ثلاثة آلاف لأن بل لتدارك الغلط فيكون
إقرارا بالألف ورجوعا عن الألف بأنه كان غلطا ولكن الإقرار صحيح والرجوع باطل كما لو
قال لامرأته أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا ولكنا نقول يلزمه ألفان لأنه إنما يقصد
تدارك الغلط بنفي ما أقر به أولا بل بتدارك الغلط بإثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الأول بطريق
الاقتصار فكأنه قال لا بل مع تلك الألف ألف أخرى فيلزمه ألفان على أن الرجل يقول أتى علي
خمسون سنة بل ستون فإنه لا يفهم من هذا من كلامه بل ستون بغير زيادة على الخمسين التي أخبر بها
أولا ولكن هذا يتحقق في الإخبارات لأنها تحتمل الغلط ولا يتحقق في الإنشاءات فلهذا جعلناه
موقعا ثنتين بإيقاعه على الأولى ورجوعه لا يصح حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة
لا بل ثنتين تطلق ثنتين لأن الغلط في الإخبار يمكن ولو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة
لا بل ثنتين تطلق واحدة لأنه بقوله بل ثنتين أو لا بل ثنتين يروم الرجوع عن الأول وذلك باطل
وبعدما بانت بالأولى لم يبق المحل لصحة إيقاع الثنتين عليها ولو قال إن دخلت الدار فأنت طالق
واحدة لا بل ثنتين فدخلت تطلق ثلاثا بالاتفاق لأن مع تعليق الأول بالشرط يبقى المحل على حاله وهو
بهذا الحرف يبين أنه يعلق الثنتين بالشرط ابتداء لا بواسطة الأولى لأنه راجع عن الأولى فكأنه
أعاد ذكر الشرط وصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط
بلا واسطة بخلاف ما قاله أبو حنيفة في حرف الواو فإنه للعطف فيكون هو مقررا للأول ومعلقا
الثانية بالشرط بواسطة الأولى فعند وجود الشرط يقع على سبيل التعاقب فبالأولى تبين
فلا تقع الثانية والثالثة **فصل** وأما لكن فهو كلمة موضوعة للاستدراك
بعد النفي تقول ما رأيت زيدا لكن عمرا فالمعنى الذي يختص به هذه الكلمة باعتبار أصل الوضع

مطلب

استثنى ما بعدها أما هي وما قبلها فأسد للبلة بخلاف بل قال تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم
وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ثم العطف بها إنما يكون عند اتساق الكلام فإن وجد ذلك كانت
للعطف والنفي للإثبات الذي قبلها وإلا كانت للاستئناف ومثال هذا في مسائل مذكورة في الجامع
منها إذا قال الرجل هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لفلان فإن
كان وصل كلامه فهو للمقر له الثاني وإن فصل فهو للمقر لأن قوله ما كان لي قط نفي من ملكه فإذا
وصل به قوله لكن لفلان كان بيانا أنه نفى ملكه إلى الثاني بإثبات الملك له بقوله لكن وإن قطع كلامه كان
محمولا على نفي ملكه أصلا كما هو الظاهر وهو رد للإقرار فقوله ولكنه لفلان شهادة بالملك للثاني
على المقر وشهادة الفرد لا تثبت الملك ولو أن المقر له بالعبد قال لله ما كان لي قط ولكنه لفلان
فقال المقر له قد كان لي فباعه أو وهبه مني بعد الإقرار له فإنه يكون للثاني لأنه حين وصل الكلام فقد
نفى أنه من ملكه بإثباته للثاني وذلك يحتمل الاستثناء كأنه بعد القضاء يحمل على ذلك في حق المقر له
إلا أن المقر صار مناقضا للمقضي عليه لأن ظاهر كلامه يكذب شهوده وإقراره بأن القضاء باطل وهذا
حجة عليه ولكن لما تقرر هذا الحكم بعد ما حول الملك إلى المقر له مضمونة للمقضي عليه ولو أن أمة
زوجت نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاها فقال المولى لا أجيزه ولكن أجيزه بمائة وخمسين
أو قال لكن أجيزه إن زدتني خمسين فالعقد باطل لأن الكلام غير متسق فإنه نفى الإجازة وأثبتها
بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا أجيزه ويكون قوله لكن أجيزه ابتداء
بعد الفسخ ولو قال لفلان علي ألف درهم قرض فقال فلان لا ولكنه غصب فإنه يلزمه المال لأن الكلام
متسق فتبين بآخره أنه نفى السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال وإنما التفاوت
في الحكم بين السببين والأسباب مطلوبة للأحكام فبعد انعدام التفاوت يتم تصديقه لما أقر به
فيلزمه المال وعلى هذا لو قال لك علي ألف درهم ثمن هذه الجارية التي اشتريتها منك فقال الجارية
جاريتك ما بعتها منك ولكن لي عليك ألف درهم يلزمه المال لأن الكلام متسق إذ تبين أنه مصدق
له في أصل المال مكذب في السبب والتفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال

أصل الانفساخ

الأسباب مطلوبة لأحكامها

فصل

وأما أو فهي كلمة تدخل بين اسمين أو فعلين فموجبها باعتبار أصل الوضع تناول أحد المذكورين
بيانه في قوله تعالى من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فإن الواجب في الكفارة

أحد الأشياء المذكورة مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد ولهذا لو كفر بالأنواع كلها
كان مؤديا للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب بخلاف ما يقوله بعض الناس وقد بينا هذا
وكذا قوله في كفارة الحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وفي جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة
أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما فقد ظن بعض مشايخنا أنها في أصل الوضع للتشكيك
فإن الرجل إذا قال رأيت زيدا أو عمرا يكون مخبرا برؤية كل واحد منهما شاكا ولو قال بل عمرا يكون
مخبرا برؤية عمرو ولو قال أو عمرا يكون مخبرا برؤية أحدهما غير عين على أنه شاك في كل واحد
منهما أو أن يكون قد رآه وجاز أن يكون لم يره إلا أن في الإنشاءات والأمر والنهي يعتبر حمله
على التشكيك فإن ذلك إنما يكون لانعدام العلم بالشيء فيحمل على التخيير ومن هذا الكلام في
نصيبه قال رضي الله عنه وعندي أن هذا غير صحيح لأن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له
كلمة في أصل الوضع والمراد هذه الكلمة لبيان أن المتناول أحد المذكورين كما ذكرنا إلا أن في الإخبار
يفضي إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار هذه الكلمة فإن قوله رأيت زيدا أو عمرا إنما في
الإنشاءات لما انعدم المحل وانعدم المعنى الذي لأجله كان معنى الشك فالثابت بهذه الكلمة التخيير
باعتبار أصل الوضع وهو أنها تتناول أحد المذكورين على إثبات صفة الإباحة في كل واحد منهما
ولهذا قلنا لو قال هذا العبد حر أو هذا فهو كقوله أحدهما حر سواء قال ذلك الإيجاب أحدهما ويجبر
المولى على البيان على أن يكون بيانه من وجه كالإنشاء لا الإيقاع حتى يشترط لصحة البيان صلاحية
المحل للإيقاع ومن وجه هو تعيين للواقع ولهذا قال أبو يوسف ومحمد لو جمع بين عبده ودابته
وقال هذا حر أو هذا لغى كلامه بمنزلة ما لو قال أحدهما حر لأن محل الإيجاب أحدهما بغير عينه
وإذا لم يكن أحد العينين محلا صالحا للإيجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل
لا يصح الكلام أصلا وأبو حنيفة يقول هذا الإيجاب يتناول أحدهما بغير عينه على احتمال التعيين
الآخر فيهما لو كانا عبدين فيتناول أحدهما على احتمال التعيين إما ابتداء أو باعتبار المزاحمة
يعني أحدهما فيصح الإيجاب ها هنا باعتبار هذا المجاز كما هو أصل أبي حنيفة في العمل بالمجاز وإن
تعذر العمل بالحقيقة لعدم صلاحية المحل له وعندهما إنما يصار إلى المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم فما لم
يكن المحل صالحا للحكم حقيقة سقط اعتبار العمل بالمجاز وقد بينا هذا فيما تقدم وعلى هذا لو قال

لئلا يسوي له هذه طالق او هذه وهذه تطلق الثالثة ويخير في الاولين بمنزلة ما لو جمع
بين الاولين فقال احداكما طالق وهذه ولهذا قال زفر في قوله والله لا اكلم فلانا او فلانا
وفلانا انه لا يحنث ما لم يكلم الاول وحده ما لم يكلم الثالث معه بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا
ولكنا نقول هنا ان كلم الاول وحده يحنث وان كلم احد الاخرين لا يحنث ما لم يكلمهما لانه
اشرك بينهما بحرف الواو والخبر المذكور يصلح للمثنى كما للواحد فانه يقول لا اكلم هذا
هذا ولا اكلم هذين فيصير كانه قال لا اكلم هذا او هذين بخلاف مسئلة الطلاق فهناك
الخبر المذكور غير صالح للمثنى لا يجمع بينهما لا يقال للمثنى طالق فمع انه مشكل ان يجعل
الثالثة كالمذكورة وحدها فان الحكم فيها لا يختلف سواء ضمت الى الاولى او الثانية وهنا الحكم
في الثالث يختلف بالانضمام الى الاول والثاني فكان ضمه الى ما يليه اولى وعلى هذا لو قال بع هذا
العبد او هذا الرجل او هذا فانه يصح التوكيل استحسانا بمنزلة ما لو قال وكلت احدهما ببيع حر لا بشرط
اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال وهذا وان باع احدهما بعد البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك بيع
وكذا لو قال لو خذ مع هذا العبد او هذا بسلطة الخيار على ان يبيع احدهما ايهما شاء فاما في البيع
اذا ادخل كلمة او في المبيع او الثمن فالبيع فاسد للجهالة لان موجب الكلمة التخيير ومن له الخيار
منهما غير معلوم فان كان معلوما جاز في الاثنين والثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة على ذلك
لبقاء الخطر بعد تعين من له الخيار ولكن اليسير من الخطر لا يمنع جواز العقد والفاحش منه يمنع جواز
العقد واما في النكاح فابو يوسف ومحمد يقولان يثبت التخيير بمقتضى الكلمة اذا كان مفيدا بان يقول
لامراة تزوجتك على الف درهم حالا او على الفين الى سنة او تزوجتك على الف درهم او مائة دينار
ولا يثبت الخيار اذا لم يكن مفيدا بان يقول تزوجتك على الف درهم او الفين لانه لا فائدة للتخيير الا انه
لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وصحة النكاح لا تتوقف على تسمية البدل فيوجب المال
عند التسمية في معنى الاشياء بمنزلة الاقرار بالمال والوصية والخلع والصلح عن دم العمد على مال
فانه يثبت الاقل لكونه متيقنا به ولهذا كل ما يصلح ان يكون مسمى في الصلح عن دم العمد يصلح ان يكون مسمى
في النكاح وابو حنيفة يقول يصار الى تحكيم مهر المثل لان التخيير الذي هو موجب هذه الكلمة مع كون
المسمى معلوما قطعا والموجب الاصلي في النكاح مهر المثل وانما يتحول الى الموجب عند تسمية معلوم

الموجب الاصلي في النكاح

قطعا فاذا انعدم ذلك بالتخيير او وجبت المصير الى الموجب الاصلي بخلاف الخلع والصلح فليس في ذلك
العقد موجب اصلي في البدل هو صحيح من غير بدل ثم فلهذا اوجبنا الاقل المتيقن به وما زاد
على ذلك لكونه مشكوكا فيه يبطل وعلى هذا قال مالك في حد قطاع الطريق ان الامام يتخير في ظاهر
قوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان موجب الكلمة التخيير والكلام
محمول على حقيقته حتى يقوم الدليل المجاز ولكنا نقول في اول الاية تنصيص على ان المذكور جزاء
على المحاربة والمحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف واخذ مال او قتل نفس او جمع
بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة
في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية
نصا ولكن هذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض
فلهذا كان الجزاء على كل نوع بما يليق به وقد روي جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بهذا التقسيم
في اصحاب ابي بردة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين القتل واخذ المال فللامام الخيار
ان شاء قطع يده ثم قتله وصلبه وان شاء قتله وصلبه ولم يقطعه لان نوع المحاربة متحد
صورة متعدد معنى فيتخير لهذا وقيل او هنا بمعنى بل كما قال تعالى في الحجارة او اشد قسوة اي بل
اشد قسوة فيكون المراد بل يصلبوا اذا انضم الى المحاربة قتل النفس واخذ المال بل تقطع
ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقد تستعار كلمة او
للعطف فيكون بمعنى الواو قال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون اي ويزيدون
قال القائل ؛؛ فلو كان البكاء يرد شيئا بكيت على زياد او عناق ؛؛
؛؛ على المرئين اذ مضيا جميعا لشانهما بحزن واحتراق ؛؛
اي وعناق يدل عليه قوله على المرئين اذ مضيا جميعا اذا عرفنا هذا فنقول انما تحمل على هذه
الاستعارة عند قيام الدليل بالكلام ومن الدليل على ذلك ان يكون مذكورا في موضع النفي
قال تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه ولا كفورا والدليل فيه ما قدمنا ان النكرة في النفي
تعم ولا يكون ذلك التعميم الا ان يجعل بمعنى واو العطف ولكن على ان يتناول كل واحد منهما على الانفراد
لا على الاجتماع بما هو موجب حرف الواو ولهذا قلنا لو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا

المحاربة انواع

بلغ

فانه يتناول اسم احدهما بخلاف قوله فلانا وفلانا فانه لا يحنث بكلامهما ولكن يتناول كل واحد منهما
على الانفراد حتى انه يحنث ولو كان في الاثبات بان قال لاكلمن هذا او هذا ينتصب المدح
بانا جمعنا ومن ذلك ان يستعمل الكلمة في موضع الاباحة فيكون بمعنى الواو حتى يتناول بمعنى الكلام
كل واحد من المذكورين فان الرجل يقول جالس الفقهاء او المتكلمين فيفهم منه الاذن بالمجالسة
مع كل واحد من الفريقين والطبيب يقول للمريض كل هذا او هذا فانما يفهم منه الاذن في كل واحد منهما
صالح لذلك وبيان هذا في قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فالاستثناء
من التحريم المذكور بمنزلة الاباحة في جميع هذه الاشياء فعرفنا ان موجب هذه الكلمة في الاباحة
العموم وانه بمعنى واو العطف وبيان الفرق بين الاباحة والايجاب ان في الايجاب الامتثال
بالاقدام على احدهما وفي الاباحة يحصل المواقعة في الاقدام على كل واحد منهما وعلى هذا قلنا
اذا قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فان له ان يكلمهما جميعا ولو قال لا اقرب نسوتي الا فلانة او فلانة
فانه لا يكون موليا منهما جميعا حتى لا يحنث بقربانهما ولا تقع الفرقة بينه
وبينهما بمضي المدة قبل القربان وقد تستعار الكلمة بمعنى حتى قال تعالى ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم اي حتى يتوب عليهم وفي هذه الاستعارة معنى العطف فان غاية الشيء يتصل به
كما يتصل المعطوف بالمعطوف عليه ولهذا قال في الجامع لو قال والله لا ادخل هذه الدار اليوم
او ادخل هذه الدار فاي الدارين دخل بر في يمينه لانه ذكر الكلمة في موضع الاثبات فيقتضي التخيير
في شرط البر ولو قال لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فاي الدارين دخل حنث
في يمينه لانه ذكرها في موضع النفي فكانت بمعنى ولا ولو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى فان دخل الاولى حنث في يمينه وان دخل الثانية اولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك
لا يحنث لان قوله لا ادخل هذه الدار حتى ادخل هذه الدار فكان الدخول في الاخرى غاية لليمين
فاذا دخلها انتهت اليمين واذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود الشرط في حال بقاء
اليمين وانما جعلنا هكذا لانه تعذر اعتبار معنى التخيير فيه للنفي في احد الجانبين وتعذر
اعتبار معنى العطف لعدم المجانسة بين المذكورين فيجعل بمعنى الغاية لان حرمة الدخول ثابتة
باليمين فيحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية كما في قوله ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فانه لا

تستعار او بمعنى حتى

يمكن حمل الكلمة على العطف اذ الفعل لا يعطف على الاسم والمستقبل لا يعطف على الماضي والنفي على الامر
فحمل على الامتداد فيحمل قوله او يتوب بمعنى الغاية ولانه نفى الدخول في الدار الاولى فجاز ان لا يدخل
فيها او الحق كان المذكور آخرا من جنسه نفيا فيجب بالدخول فيهما ابدا فاثبتت الدخول في الدار
الثانية فاذا دخلها او الحق كان الآخر من جنسه اثباتا كما في قوله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل
هذه الدار

فصل

واما حتى فهي للغاية باعتبار اصل الوضع بمنزلة الى وهو
المعنى الخاص الذي وضعت الكلمة لاجله قال تعالى حتى مطلع الفجر وقال حتى يعطوا الجزية عن يد وقال
حتى يأذن لي ابي وقال حتى يأتيك اليقين فمتى كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح
للانتهاء به كانت عاملة في حقيقة الغاية ولهذا قلنا اذا حلف ان يلازم غريمه حتى يقضيه دينه
فان فارقه قبل ان يقضيه حنث لان الملازمة تحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منهيا للملازمة
وقال في الزيادات لو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تشتكي يدي او حتى الليل او حتى تصيح او حتى
تشفع فلان ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء حنث لان الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتداد
والمذكور بعد الكلمة صالح للانتهاء فيجعل غاية حقيقة واذا اقلع عن الضرب قبل الغاية حنث
الا في موضع يغلب على الحسم عرفا فيعتبر ذلك لان الثابت بالعرف ظاهرا بمنزلة الحقيقة حتى لو
قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف فانه متى كان
قصده القتل لا يذكر لفظ الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية
لبيان شدة الضرب عادة ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب
لمثل هذه الغاية معتاد وقد تستعمل الكلمة للعطف فان بين العطف والغاية مناسبة بمعنى
التعاقب ولكن مع وجود معنى الغاية فيها يقول الرجل جاءني القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى
زيدا فيكون للعطف مع اعتبار معنى الغاية لانه يفهم بهذا ان زيدا افضل القوم او ارذلهم
وقد يدخل بمعنى العطف على جملة فان ذكر له خبر فهو خبره والا فالخبر من جنس ما سبق يقول
الرجل مررت بالقوم حتى زيد غضبان ويقول اكلت السمكة حتى راسها فهنا لم يذكر خبره وهو من
جنس ما سبق على احتمال ان يكون هو الاكل او غيره ولكنه اخبار بان راسها ماكول ايضا ولو
قال حتى راسها بالنصب كان هذا عطفا اي واكلت راسها ايضا ولكن باعتبار معنى الغاية

وقيل هذا في الافعال يكون للجزاء اذا كان ما قبلها يصلح سببا لذلك وما بعدها يصلح ان يكون جزاء فيكون بمعنى لام كي قال تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي لكيلا تكون وقال وزلزلوا حتى يقول الرسول والقراءة بالنصب تحتمل الغاية معناه الى ان يقول الرسول فيكون قول الرسول نهاية من غير ان يكون بناء على ما سبق كما هو موجب الغاية الا انه لا اثر له فيما جعل غاية له ويحتمل لكي يقول الرسول والقراءة بالرفع تكون بمعنى العطف اي ويقول الرسول وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال ان لم اتك غدا حتى تغديني فعبده حر فاتاه فلم يغده لا يحنث لان الاتيان ليس بمستدام فلا تحمل الكلمة على حقيقة الغاية وما بعده يصلح جزاء فيكون المعنى لكي تغديني فقد جعل شرط بره الاتيان على هذا القصد وقد وجد وكذلك لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فاتاه فلم يتغد لم يحنث وقد تستعار للعطف المحض كما بينا انه في القراءة بالرفع ولكن هذا اذا كان المذكور بعده لا يصلح للجزاء فيعتبر مجرد المناسبة بين العطف والغاية في الاستعارة وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تتغدى عندي اليوم فاتاه ثم لم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث لان الكلمة بمعنى العطف فان الفعلين من واحد فلا يصلح الثاني ان يكون جزاء للاول فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام وشرط البر وجود الامرين في اليوم فاذا لم يوجدا حنث فان قيل اهل النحو لا يعرفون هذا فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا باعتبار العطف قلنا قد بينا ان في الاستعارات لا يعتبر السماع وانما يعتبر المعنى الصالح للاستعارة وما اثبتنا الا من المناسبة معنى صالح لذلك فهي استعارة بديعة من علمائنا رحمهم الله حوار المسلم عليها مع ان قول محمد رحمه الله حجة في اللغة فان ابا عبيد وغيره احتج بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس قاله محمد بن الحسن رحمه الله وكان فصيحا فانه قال لخادم له يوما انظر هل دلكت الغزالة فخرج ثم دخل فقال لم ار الغزالة وانما اراد محمد هل زالت الشمس فعلى هذا يجوز ان يقول الرجل رأيت زيدا حتى عمرا بمعنى العطف الا ان الاولى ان يجعل هذا بمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما للعطف ولكن في الفاء معنى التعقيب فهو اقرب الى معنى المناسبة كما بينا

في الاستعارات لا يعتبر السماع

الغزالة اسم الشمس

فصل

واما الى فهي لانتهاء الغاية ولهذا استعملت الكلمة في الاجال والديون قال تعالى الى اجل مسمى وعلى هذا لو قال لامرأته انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز في الحال تطلق ويلغو اخر كلامه وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضي الشهر وان لم يكن له نية فعلى قول زفر يقع في الحال لان باخر الشهر ينتهي سوى اصله وعندنا لا يقع لان الكلمة للتأخير فيما تقرن به باعتبار اصل الوضع وقد قرنها باصل الطلاق واصله يحتمل التأخير في التعليق بمضي شهر او بالاضافة الى ما بعد شهر فاما اصل الثمن لا يحتمل التأخير في التعليق والاضافة فلهذا حملنا الكلمة هنا على تأخير المطالبة ثم من الغايات بهذه الكلمة ما لا يدخل كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ومنها ما يدخل كقوله وايديكم الى المرافق فالحاصل فيه ان ما يكون من الغايات قائما بنفسه فانه لا يدخل لانه حد ولا يدخل الحد في المحدود ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار وما لا يكون قائما بنفسه فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كما في قوله وايديكم الى المرافق فان الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وان كان اصل الكلام لا يتناول موضع الغاية او فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضعها فلا يدخل الغاية كما في قوله الى الليل فان الصوم عبارة عن الامساك ومطلقه لا يتناول الا ساعة فذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال ابو حنيفة الغاية تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضي التأبيد وان في لزوم البيع في موضع الغاية شك وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وفي اليمين اذا حلف لا يكلم فلانا الى رجب لا يدخل الغاية في رواية الحسن عن ابي حنيفة لان مطلقه يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في الكلام في موضع الغاية شك وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قال لفلان علي من درهم الى عشرة او قال لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلاث لا يدخل الغاية الثانية لان الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن ثابتة وقال ابو يوسف ومحمد الغاية الثانية تدخل لان مطلق الكلام لا يتناوله وفي ثبوته شك ولكن الغاية الاولى تدخل للضرورة لان الثانية داخلة في الكلام ولا تكون ثابتة قبل ثبوت الاولى

فصل

واما على فهي للالزام باعتبار اصل الوضع لان معناه حقيقة الكلام علو الشيء على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك يقتضي الوجوب واللزوم ولهذا لو قال لفلان علي الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم في الدين فيستعمل الكلمة في الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده ومنه قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وقال حقيق

علي ان لا اقول على الله الا الحق وعلى هذا في السير اذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من اهل الحصن
ان العشرة سواه والخيار في تعيينهم اليه لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة على بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة
او فعشرة او ثم عشرة فالخيار في تعيين العشرة الى من آمنهم لان المتكلم عطف اياهم على اياه بنفسه من غير
ان شرط لنفسه في اياهم شيئا وقد يستعار الكلمة بمعنى الباء الذي يصحب الاعواض لما بين العوض والمعوض
من اللزوم ولا يصلح الوجوب حتى اذا قال بعت منك هذا الشيء على الف درهم او اجرتك شهرا على درهم
يكون بمعنى الباء لان البيع والاجارة لا يحتمل التعليق بالشرط فيحمل على هذا المستعار لتصحيح الكلام
ولهذا قال ابو يوسف ومحمد اذا قالت المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم وطلقها واحدة يجب ثلث الالف
بمنزلة ما لو قالت بالف درهم لان الخلع عقد معاوضة وابو حنيفة يقول لا يجب عليها شيء من الالف
ويكون الواقع رجعيا لان الطلاق يحتمل التعليق بالشرط وان كان يصح ذكر العوض ولهذا كان بمنزلة
اليمين من الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه قبل قبولها وحقيقة الكلمة للشرط فاذا كان يستقيم فيما يحتمل
معنى الشرط يحمل عليه دون المجاز وعلى اعتبار الشرط لا يلزمها شيء من المال لانها شرطت ايقاع الثلاث
ليتم رضاها بالتزام المال والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله اجزاء وقد يكون على بمعنى من
قال تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي من الناس وكلمة من للتبعيض باعتبار اصل الوضع
وقد يكون لابتداء الغاية يقول الرجل خرجت من الكوفة وقد يكون للتمييز قال خاتم من حديد وثوب
من قطن وقد يكون بمعنى الباء قال تعالى يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقد يكون صلة قال تعالى
يغفر لكم من ذنوبكم وقال فاجتنبوا الرجس من الاوثان وفي حمله على الصلة نوع تعذر حمله على معنى
وضع له باعتبار الحقيقة ويستعار له مجازا وبعض الحاجة الى اتمام الكلام به للمعنى الاحوج من ان يكون
صلة وعلى هذا قال في الجامع ان كان في يدي من الدراهم الا ثلثة فاذا في يده اربعة فهو حانث
لان الدرهم الرابع بعض الدراهم وكلمة من للتبعيض ولو قالت المرأة لزوجها اخلعني على ما في يدي
من الدراهم فاذا في يدها درهم او درهمان يلزمها ثلثة دراهم لان من ههنا صلة لتصحيح الكلام
فان الكلام لا يصح الا بها حتى لو قالت اخلعني على ما في يدي دراهم كان الكلام محتملا وفي الاول
لو قال ان كان في يدي دراهم كان الكلام صحيحا فتحمل الكلمة على التبعيض لانه يصح الكلام
وقد بنى المسائل على هذه الكلمة مما سبق **فصل** واما في فهي للظرف باعتبار

للطلاق بالعوض عليه

يشترط مقابل المشروط جملة

يصح مع ...

اصل الوضع يقال الدراهم في صرة وعلى اعتبار هذه الحقيقة قلنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل
او تمرا في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اوقع الغصب عليهما ثم الظرف انواع ثلثة ظرف الزمان وظرف
المكان وظرف الفعل فاما ظرف الزمان فبيانه فيما اذا قال لامرأته انت طالق في غد فانها تطلق غدا
باعتبار انه جعل الغد ظرفا وصلاحية الزمان ظرفا للطلاق من حيث انه يقع فيه فيقتصر موصوفة
في ذلك الزمان بانها طالق بعدما لا اطلاق كما طلع الفجر يطلق فيتصف بالطلاق في جميع الغد
بمنزلة ما لو قال انت طالق غدا وان قال نويت آخر النهار لم يصدق في القضاء عندهما كما في قوله
غدا لانه نوى التخصيص فيما يكون موجبه العموم وعند ابي حنيفة يدين في القضاء لان ذكر حرف
الظرف يدل على ان المراد جزء من الغد فالوقوع انما يكون في جزء ولكن ذلك الجزء مبهم فعند عدم
النية قلنا اول جزء من الغد يطلق واذا نوى آخر النهار كان هذا بيانا للمبهم وهو مصدق
في بيان مبهم كلامه في القضاء بخلاف قوله غدا فاللفظ هناك يستوعب جميع الغد فنية آخر
النهار يكون تخصيصا وعلى هذا لو قال لله علي ان اصوم الشهر فهو على صوم جميع الشهر ولو قال في الشهر
فهو على صوم ساعة باعتبار المعنى الذي قلنا واما ظرف المكان فبيانه في قوله انت طالق في الدار
او في الكوفة فانه يقع الطلاق عليها حيث ما يكون لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فان الطلاق
اذا وقع في مكان فهو واقع في الامكنة كلها وهي اذا اتصفت بالطلاق تتصف به في الامكنة كلها
الا ان يقول عنيت اذا دخلت فحينئذ لا يقع الطلاق ما لم تدخل باعتبار انه كنى بالمكان عن الفعل
الموجود فيه او اضمر الفعل في كلامه فكانه قال انت طالق في دخولك الدار وهذا هو ظرف الفعل
على معنى ان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق حقيقة ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة
او من حيث تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام المظروف بالظرف فيصير الكلمة بمعنى الشرط مجازا ثم ان
كان الفعل سابقا او موجودا في الحال يكون تنجيزا وان كان منتظرا يتعلق الوقوع بوجوده كما هو
حكم الشرط وعلى هذا لو قال انت طالق في حيضك وهي حائض يطلق في الحال ولو قال انت طالق في حيضك
فانها لا تطلق حتى تحيض وقال في الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر من الغد
ولو قال في مضي يوم فان قال ذلك بالليل فهي طالق كما غربت الشمس من الغد وان قال ذلك بالنهار لم تطلق
حتى يجيء مثل هذه الساعة من الغد وعلى هذا قال في السير اذا قال رأس الحصن آمنوني في عشرة

فرق بين قوله في الشهر
ولفظ الشهر بدون في

انت طالق في مضي يوم

فهو احد العشرة لان معنى الظروف العدد بعد الخمسة والجار في التسعة الى الذي اسمهم لا الله لانه ما شرط لتسعة سابق امام من ضمهم الى التسعة ليكونوا عشرة ولو قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان الفساد لا يصلح ظرفا للمثل فلا يشبهه الا ان يعني حروف مع فان في يأتي بمعنى مع قال تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي فاذا قال للحساب يلزمه عشرون والمراد في هذه الكلمة لا يلزمه لان المال الاخر بالشك وكما يكون في بمعنى مع يكون بمعنى من قال تعالى وارزقوهم فيها اي منها ولذلك لو قال لامرأته انت طالق واحدة في واحدة فهي طالق واحدة الا ان يقول نويت مع فحينئذ يطلق ثنتين دخل بها او لم يدخل بها وان قال عنيت الواو فكذلك فصحيح انه ما هو مذهب اهل النحو ان الحروف الصلات يقام بعضها مقام بعض فعند هذه النية يطلق ثنتين ان كان دخل بها وواحدة ان لم يدخل بها بمنزلة قوله واحدة وواحدة وقال زفر رحمه الله انها اذا قال انت طالق في مشيئة الله تعالى او في ارادته لم يطلق بمنزلة قوله ان شاء الله كما جعل قوله في دخولك الدار بمنزلة ان دخلت الا في قوله في علم الله فانها تطلق لان العلم يستعمل على انه بمعنى المعلوم قال تعالى اي حسبه ويقول الرجل اللهم اغفر لنا علمك فينا اي معلومك وعلى هذا المعنى يستحيل جعله بمعنى الشرط فان قيل لو قال في قدرة الله تعالى لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه يقام المضاف اليه مقام المضاف وبيانه لا يتحقق في العلم ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند فاما مع فهي للمقارنة حقيقة وان كان قد يستعمل بمعنى بعد قال تعالى فان مع العسر يسرا اي بعد العسر حقيقة الوضع فلهذا اذا قال لامرأته انت طالق واحدة مع واحدة يطلق ثنتين سواء دخل بها او لم يدخل بها وكذلك لو قال معها واحدة لانهما يقترنان في الوقوع في الوجهين ولو قال لفلان على مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم فعليه عشرون درهما واما قبل فهو للتقديم قال تعالى من قبل ان نطمس وجوها ولهذا لو قال لامرأته وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس يطلق للحال بخلاف قوله قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يطلق واحدة ولو قال قبلها واحدة يطلق ثنتين لانه من الكناية بهذه الكلمة عند ذكرها بين اسمين

الا ان لا يجب بالشك

فرق بين المشيئة والارادة والعلم

تصير نعتا للمذكور آخرا واذا لم يلحق بها كناية فهي نعت للمذكور اولا تقول الرجل جاءني زيد قبل عمرو فتنصرف قبل الى مجيء زيد ولو قال قبله عمرو فتنصرف الى مجيء عمرو وعلى هذا معنى قوله قبل واحدة اي قبل واحدة تقع عليك فتبين بالاولى ومعنى قوله قبلها واحدة اي قبلها واحدة وقعت عليك فيقع الثنتان معا لان من اضاف الطلاق الى وقت سابق يكون موقعا في الحال واما بعد فهي للتأخير في اصل الوضع قال تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقد يستعمل بمعنى مع قال تعالى عتل بعد ذلك زنيم اي مع ذلك وقيل هذا من صلة الخطاب اي واقول بعد ما تقدم ذكره انه زنيم وعلى اعتبار الوضع قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يطلق ثنتين ولو قال بعدها واحدة لم يطلق الا واحدة للمعنى الذي بينا انه واما عند فهي للحضرة في اصل الوضع ولهذا لو قال لغيره لك عندي الف درهم يكون وديعة الا ان يقول دين ولو قال لامرأته انت طالق عند كل يوم يطلق كل يوم واحدة حتى تبين بثلاث وكذلك لو قال في كل يوم او مع كل يوم بخلاف ما اذا قال كل يوم لانه اذا لم يتبع كلامه شيئا من الظروف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يقع الا واحدة وان تكررت الايام واذا ذكر شيئا من اسماء الظروف صار كل يوم يكون ظرفا على حدة وانما يتحقق ذلك اذا وقعت تطليقة في كل يوم وعلى هذا لو قال لامرأته انت علي كظهر امي كل يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال في كل يوم او عند كل يوم او مع كل يوم يتجدد الظهار بمجيء كل يوم ومن هذا الجنس حروف الاستثناء والحقيقة فيها باعتبار اصل الوضع الا قال تعالى الا جميعا عاما وغير قد يستعمل للاستثناء وقد يستعمل نعتا للنكرة تقول الرجل درهم غير زيف ورجل غير عالم وقال تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم فالمنعم عليهم هاهنا في معنى النكرة لانهما وان ذكر على وجه التعريف فهي غير مقصود لعينه فيجعلها بمنزلة النكرة ولا يستقيم فيه قوله غير المغضوب الا المغضوب وعلى هذا قال في الزيادات اذا قال كل جارية لي غير خبازة فهي حرة ثم قال هن خبازات فالقول قوله بخلاف ما لو قال كل جارية لي حرة الا الخبازة خبازة ولهذا لو قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب يكون استثناء وينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم

قبلها واحدة وقبل واحدة

واحدة بعد واحدة
واحدة بعدها واحدة

فرق بين كل يوم وبين في كل يوم او كل يوم

فرق بين غير اذا كان ...

بلغ

بالربع يلزمه دينار تام ولو قال عليّ عشرة بالنصف فكذلك الجواب في قول محمد وفي قول أبي حنيفة وأبي يوسف
ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لأنه بمعنى الاستثناء، وتمام هذا الفصل يأتي في موضعه إن شاء الله
من باب البيان وسوى يستعمل للاستثناء أيضاً كما قال في الجامع إذا قال لك عليّ مائة درهم إلا
فلسه أو غير فلسه أو سوى فلسه فجميع ما في يدي صدقة فهذا كله استثناء، وقد بينا في الجامع

فصل

وأما الباء فهي للإلصاق في أصل الوضع هو الحقيقة وعليه استعمال العرب يقول الرجل كتبت
بالقلم وضربت بالسيف ولهذا صحب الأثمان حتى إذا قال لعبده إن بشرتني بهذا العبد بكرّ من حنطة
جيدة يكون الكر ثمناً حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعت منك كرّاً من حنطة جيدة
بهذا العبد يكون الحنطة سلماً حتى لا يجوز إلا مؤجلاً ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض لأن الباء
للإلصاق فإذا قرنها بالكر فقد جعل الكر تبعاً للعبد الذي هو الأصل فيه والصفة المشروط
والأتباع تكون بالأصول والثمن بهذه المنزلة في البيع بخلاف ما إذا لم يذكر حرف الباء معروفاً بالكر
فإنه يكون هو الأصل فيكون مبيعاً والمبيع الدين يكون سلماً وعلى هذا لو قال لعبده إن
أخبرتني بقدوم فلان فأنت حر فهذا على الخبر الحق الذي يكون بعد القدوم لأن مفعول الخبر
محذوف هنا وقد دل عليه حرف الباء الذي هو للإلصاق كقول القائل بسم الله أي بدأت باسم الله
فيكون معنى كلامه إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان والقدوم اسم لفعل موجود فلا يتناول
الخبر بالباطل ولو قال إن أخبرتني أن فلاناً قدم فهذا على الخبر حقاً أو باطلاً لأنه لما لم يذكر
حرف الباء فالمذكور يصلح أن يكون مفعول الخبر وأن وما بعده مصدر والخبر اسم لكلام
لا يعقل فكأنه قال إن أخبرتني بخبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام يدل على القدوم ولا يوجد
عنده القدوم لا محالة، وعلى هذا قال في الزيادات إذا قال لامرأته أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته
أو بحكمه لم تطلق وكذلك إن قال بمشيئة فلان لأن الباء للإلصاق فيكون في معنى الشرط
ملصقاً به، وعلى هذا قال في الجامع إذا قال لامرأته إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني
يحتاج إلى الإذن في كل مرة لأن الباء للإلصاق فإنما جعل المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن
وذلك لا يكون إلا بتجديد الإذن في كل مرة قال تعالى وما نتنزل إلا بأمر ربك أي مأمورين بذلك
ولو قال إن خرجت إلا أن آذن لك فهذا على الإذن مرة واحدة لأنه يتعذر الحمل ههنا على

[illegible]

فرق بين قوله إلا بإذني وقوله إلا أن آذن لك

الاستثناء لمخالفة الجنس في صيغة الكلام فيحمل على معنى الغاية مجازاً لما بينهما من المناسبة
وعليه دل قوله تعالى إلا أن يحاط بكم إلا أن تقطع قلوبهم أي حتى قال الشافعي في قوله وامسحوا
برؤوسكم إن الباء للتبعيض فإنما يلزمه مسح بعض الرأس وذلك أدنى ما يتناوله الاسم وقال مالك
الباء صلة للتوكيد بمنزلة قوله تعالى تنبت بالدهن كأنه قال وامسحوا رؤوسكم فيلزمه مسح جميع
الرأس وقلنا أما التبعيض فلا وجه له لأن الموضوع للتبعيض حرف من والتكرار والاشتراك
لا يثبت بأصل الوضع ولا وجه لحمله على الصلة لما فيه من معنى الإلغاء أو الحمل على غير فائدة مقصودة
وهي التوكيد ولكنا نقول الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى
الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه كما يقول الرجل مسحت الحائط بيدي ومسحت رأس اليتيم بيدي
فيتناول كله وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة فلا يقتضي الاستيعاب وإنما يقتضي
إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح
بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء فإن قيل
الشرع أثبت حكم المسح بقوله فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ثم الاستيعاب فيه شرط
قلنا أما على رواية الحسن عن أبي حنيفة لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى وأما على ظاهر
الرواية فإنما عرفنا الاستيعاب هناك إما بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى أقام التيمم في هذين
العضوين مقام الغسل عند تعذر الغسل والاستيعاب في الغسل فرض بالنص فكذلك فيما
قام مقامه أو عرفنا ذلك بالسنة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين ومن هذا الفصل حروف القسم والأصل فيها الباء باعتبار أصل الوضع حتى يستقيم
استعمالها مع إظهار الفعل ومع إضماره فإن الباء للإلصاق وهي تدل على محذوف كما بينا
وقول الرجل بالله بمعنى أقسم بالله أو أحلف بالله كما قال تعالى يحلفون بالله ولذلك يستقيم وصلها
بسائر الأسماء والصفات وبغير الله إذا حلف به مع التصريح بالاسم أو الكناية عنه بأن يقول
بك أو بك لأفعلن أو به لأفعلن فيصح استعمالها في جميع هذه الوجوه لمقصود القسم باعتبار
أصل الوضع ثم قد تستعار الواو مكان الباء في صلة القسم لما بينهما من المناسبة صورة
ومعنى أما الصورة فلأن خروج كل واحد منهما من مخرجه الصحيح بضم الشفتين وأما

الباء للإلصاق

[illegible]

الأصل في القسم الباء

المعنى ولان في العطف الصاق المعطوف بالمعطوف عليه وحرف الباء للالصاق الا ان الواو
يستعمل في المظهر دون المضمر لان هذا الاستعمال لتوسعة صلة القسم لا لمعنى الالصاق ولو
استعمل فيهما كان يستعار استعارا عاما ولا حاجة الى ذلك واما الحاجة الى الاستعارة لصلة القسم
حتى يتسع القسم ولهذا لا تستعمل مع الكناية نحو الكاف والهاء ومع الاسم الصريح تستعمل
في جميع الاسماء والصفات نحو قوله والرحمن والرب ثم التاء تستعمل ايضا في صلة القسم
قال تعالى وتالله لاكيدن اصنامكم وهذا المناسبة بين حرف التاء والواو من المناسبة فانهما
من حروف الزيادات في كلام العرب وقام احدهما مقام الاخر كما في التراث مع الوراث والتوراة وما
اشبه ذلك ولما كان المقصود بهذا الاستعمال توسعة صلة القسم ليس الحاجة الى ذلك
خاصة كان التاء اخص من الواو ولما كان الواو مستعارا للباء اصلا في صلة القسم ولهذا اختص باسم الله
تعالى حتى لا يستقيم ان يقول تالرحمن كما يستقيم والرحمن ومع هذه الصلات يستقيم القسم
ايضا لا باعتبار معنى التخفيف والتوسعة حتى اذا قال الله لافعلن يكون يمينا ولكن المذهب عند نحويي
البصرة الذكر بالنصب وعند نحويي الكوفة بالخفض وهو الاظهر عند الفقهاء ومما هو
موضوع بمعنى القسم قوله وايم الله الا ان المذهب عند نحويي الكوفة ان معناه ايمن وهو جمع يمين
ومنه قول القائل: فقالت يمين الله ما لك حيلة وما ان ارى عنك الغواية تنجلي
وعند نحويي البصرة هذه كلمة موضوعة في صلات القسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه والهمزة
فيها للوصل الا ترى انها تسقط اذا تقدمها حرف وبمنزلة سائر الحروف والوصل ولو كانت لبناء
صيغة الجمع لم تسقط اذا تقدمها حرف ومما يؤدي الى معنى القسم قوله لعمر الله قال تعالى
لعمرك واللام للابتداء والعمر والعمر بمعنى البقاء فيكون المعنى بقاء الله والبقاء من صفات الله
فيكون هو بهذا اللفظ مصرحا بما هو مقصود القسم فيجعل فيما بمنزلة قوله والله الباقي الا ترى
انه لو قال لغيره جعلت لك هذا العبد ملكا بالف درهم كان بيعا لتصريحه بما هو مقصود البيع
ويجعل ذلك بمنزلة التصريح بلفظ البيع ومن ذلك حروف الشرط وهي ان ولو واذا واذا ما ومتى
ومتى ما وكلما ومن وما وان باعتبار اصل حرف الشرط ان على الخلوص فانه ليس فيها معنى الوقت
وانما يعقبها الفعل دون الاسم وهي علامة الشرط فالشرط فعل منتظر في المستقبل هو على

البقاء من صفات الله

مع بعد

خطر الوجود بقصد نفيه واثباته الا ترى انه يستقيم ان يقول ان زرتني اكرمك وان اعطيتني
كافيتك ولا يستقيم ان يقول ان جاء غدا اكرمك لانه ليس في مجيء الغد معنى الخطر ولا تعقبه الكلمة
اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق فان قيل لا كذلك فقد قال الله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد وقال وان امرأة خافت من بعلها نشوزا قلنا ذلك على معنى التقديم والتاخير
اي ان هلك امرؤ وان خافت امرأة فان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يعقب حرف الشرط
الفعل دون الاسم وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق انها لا تطلق حتى
يموت الزوج لانه جعل الشرط انعدام فعل التطليق منه وذلك لا يتحقق ما دام حيا وان ماتت
المرأة في احدى الروايتين تطلق ايضا قبل ان يموت بلا فصل لان فعل التطليق لا يتحقق بدون
المحل وبفوات المحل يتحقق الشرط وفي الرواية الاخرى لا تطلق لانه ما لم يتم فعل التطليق يتحقق
من الزوج وبعد موتها لا يقع الطلاق وعليها خلاف الزوج فانه كان قادرا على الطلاق بعد وقوع
اليأس عن فعل التطليق منه ثم حكم الشرط امتناع ثبوت الحكم بالعلة اصلا ما لم يبطل التعليق
بوجود الشرط وامثلة هذا ومسائل الفقه كثيرة واما اذا فعلى قول نحويي الكوفة تستعمل
للوقت تارة وللشرط تارة فيجازى بها مرة اذا اريد بها الشرط ولا يجازى بها مرة اذا اريد
بها الوقت واذا استعملت للشرط لم يكن فيها معنى الوقت وهذا قول ابي حنيفة وعلى قول نحويي البصرة
هي للوقت باعتبار اصل الوضع وان استعملت للشرط فهي لا تخلو عن معنى الوقت بمنزلة متى
فانها للوقت وان كان يجازى بها فان المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة
باذا جائزة غير لازمة وهذا قول ابي يوسف ومحمد وبيان المسألة ما اذا قال اذا لم اطلقك فانت طالق
او اذا ما لم اطلقك فان عنى بها الوقت تطلق في الحال وان عنى الشرط لم تطلق حتى يموت احدهما
وان لم يكن له نية فعلى قول ابي حنيفة لا تطلق حتى يموت وعلى قولهما تطلق في الحال قالا ان اذا تستعمل
للوقت غالبا ويعرف بالدرجة معنى الخطر يقال الرطب اذا اشتد الحر والبرد اذا جاء
الشتاء ولا يستقيم مكانها ان قال تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت وذلك كائن
لا محالة فعرفنا انها لا تنفك عن معنى الوقت اصلا وتستعمل في جواب الشرط قال تعالى
وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون وما يستعمل في المجازاة لا يكون محض الشرط

الا ام اطلقك

حكم الشرط

فافهم

معروفا انها بمعنى متى وانها لا تنفك عن معنى الوقت وان كان المجازاة بها الزم من المجازاة باذ واذا
ثبت هذا قلنا قد اضاف الطلاق الى وقت مستقبل هو خال عن ايقاع الطلاق فيه عليها
فكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق الا ترى انه لو قال لامرأته اذا شئت فانت طالق لم يتوقف
المشيئة بالمجلس بمنزلة قوله متى شئت بخلاف قوله ان شئت وابو حنيفة رحمه الله قال اهل الكوفة
ان اذا قد يستعمل لمحض الشرط واستدل عليه الفراء بقول القائل :.

استغن ما اغناك ربك بالغنى ۞ واذا تصبك خصاصة فتجمل

معناه ان تصبك فان حمل على معنى الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت وان حمل على معنى الوقت يقع
الطلاق في الحال والطلاق بالشك لا يقع وعلى هذا قلنا في قوله اذا شئت انه لا يتوقف بالمجلس
لان المشيئة صارت اليها بيقين ولو جعلنا الكلمة بمنزلة ان خرج الامر من يدها بالقيام ولو جعلناها
بمنزلة متى لم يخرج الامر من يدها فلا يخرج الامر من يدها بالشك واما متى فهي للوقت باعتبار اصل
الوضع ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعلناها في معنى الشرط ولهذا صح المجازاة بها غير انها
لا تنفك عن معنى الوقت بحال فاذا قال لامرأته متى لم اطلقك فانت طالق ومتى ما لم اطلقك
فانت طالق طلقت كما سكت لوجود وقت بعد كلامه لم يطلقها فيه وبهذا تم ذكر حروف
الشرط كلمة كل لان الاسم يليها دون الفعل فانها تجمع الاسماء وتستعمل في ان يقال كل رجل ولا يستقيم
ان يقال كل دخل فيها معنى الشرط باعتبار ان الاسم الذي يعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم
الكلام وذلك الفعل يصير في معنى الشرط حتى لا ينزل الجزاء الا بوجوده بيانه فيما اذا قال كل
امرأة اتزوجها وكل عبد اشتريه وذكرنا في حروف الشرط كلمة كلما لان الفعل يعقبها دون الاسم
يقال كلما دخل وكلما خرج ولا يقال كلما زيد وقد قدمنا الكلام في بيان كلما ومن وما ومهما فهو
في معنى الشرط لو على ما روي عن ابي يوسف انه اذا قال لامرأته انت طالق لو دخلت الدار انه لا يطلق
ما لم تدخل كقوله ان دخلت الدار لان لو بمعنى الترقب فيما يعقبه لكون في المستقبل فكان
بمعنى الشرط من هذا الوجه ولو قال انت طالق لو حسن خلقك عسى ان اراجعك تطلق في الحال
لان لو هنا انما تعتبر بالمراجعة التي ترجى في المستقبل فيخلو كلامه الايقاع عن معنى الشرط
واما لولا فهي بمعنى الاستثناء لانها تستعمل لنفي شيء بوجود غيره قال تعالى ولولا رهطك

كل
كلما
لو
لولا

لرجمناك وعلى هذا قال محمد رحمه الله في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة
بمعنى الاستثناء ذكره الكرخي في المختصر واما كيف فهي للسؤال عن الحال باعتبار اصل الوضع
فان استقام والا بطل في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اسالى لاساره اليه يرجع
الكلمة الى الاصل لتعذر حملها على السؤال عن الحال فذلك لا يكون الا بعد وجود الاصل ولو لم نحملها
على الاصل احتمال الغاؤها والعمل بها على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائها وبيان هذا
فيما اذا قال العبد انت حر كيف شئت عند ابي حنيفة يعتق ويلغو قوله كيف شئت وعندهما المشيئة اليه
في المجلس لا يعتق ما لم يشأ بمنزلة قوله ان شئت واذا قال لزوجته انت طالق كيف شئت تطلق واحدة
عنده ويلغو آخر كلامه ان لم يكن دخل بها وان كان دخل بها فوقعت احدى رجعية ثم المشيئة اليها في
صفة التسوية او جعل الواقع بائنا ان نوى الزوج وعندهما لا يقع شيء ما لم تشأ في المجلس ويرتب
حكم مشيئتها على نية الزوج فيما يرجع الى العموم والخصوص واما كم فهو اسم لعدد الواقع
حتى اذا قال لها انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ وتتوقف المشيئة بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ
عن الوقت واما اين وحيث فعبارة عن المكان الا ترى انه اذا قيل اين فلان كان الجواب بما ينبئ منه
الاستخبار عن مكانه ولهذا لو قال انت طالق اين شئت وحيث شئت انه لا يقع ما لم تشأ
وتتوقف مشيئتها بالمجلس لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى يقتضي عموم الاوقات بخلاف قوله اذا
شئت ومتى شئت

فصل ومن جملة ما ذكرنا الحروف الموضوعة لعلامة
الذكور والاناث وهي معلومة في المجانسة والمخاطبة وبين العلماء اختلاف في فصل منها وهو
ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا ما حكمه فالمذهب عندنا انه يتناول الذكور والاناث جميعا
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات وان ذكر بعلامة الاناث يتناول الاناث خاصة
وبعض اصحاب الشافعي يقولون فيما ذكر بعلامة الذكور انه لا يتناول الاناث ايضا الا بدليل قالوا
لان لكل علامة تخص بها باعتبار اصل الوضع فهو الحقيقة فيها والكلام عند الاطلاق
محمول على حقيقته الا ترى ان المقصود به التمييز وعند الاشتراك لا يتم معنى التمييز واستدلوا بقوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات الآية فلو كان قوله ان المسلمين يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا غير مفيد
وقيل في سبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن

كيف
الاعمال اولى من الاهمال

ما بين الله تعالى هذه الاية وقد كان اهل اللسان فلو كان صيغة الذكور متناولة مع الرجال لم يكن
لقولهن ما نرا النساء تذكر في القران معنى ولكنا نقول من كان من اهل اللسان يعلم ان علامة الذكور
عند الاختلاط وادخال النساء في الخطاب تبعا للذكور لانهن اتباع للذكور في اصل الخلقة
وما فيه عن وظاهر فهو بمنزلة الحقيقة ولا يكون هذا اجتماع الحقيقة والمجاز في كلام
واحد بل هو اثبات الحقيقة بطريق العرف في الشرع والدليل عليه قوله تعالى ربنا لا ربنا ظلمنا انفسنا
والقائل ادم وحوا وقال ولابويه لكل واحد منهما السدس والمراد الاب والام وكل خطاب هو
مطلوع القران فانه يشترك فيه الرجال والنساء يتناول الفريقين بالاتفاق فاما قوله ان المسلمين
والمسلمات فللتطيب قلوب النساء على ما ذكر في سبب نزول الاية وقد عرفوا دخولهن في صيغة
الخطاب بعد اعتقاد الوجوب عليهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر مع الكل بالاية
وعلى هذا الاصل قال محمد رحمه الله في السير اذا قال امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان
يتناول الفريقين بخلاف ما لو قال امنوني على بناتي فانه لا يتناول الذكور من اولاده اصلا ولو قال
على بني وليس له سوى البنات فلا امان لهن لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات ولو قال امنوني
على ابوي يثبت الامان للام وامه جميعا والمسائل على هذا الاصل كثيرة باب
بيان الاحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والراي قال رضي الله عنه هذه الاحكام
تنقسم اربعة اقسام الثابت بعبارة النص والثابت باشارته والثابت بدلالته والثابت
بمقتضاه فاما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لاجله ويعلم قبل التامل ان ظاهر النص
متناول له والثابت بالاشارة ما لم يكن السياق لاجله ولكنه يعلم بالتامل في معنى اللفظ من غير
زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ونظير ذلك من المحسوس ان ينظر الانسان
الى شخص هو مقبل عليه ويدرك مع ذلك بلحاظ بصره يمنة ويسرة وان كان قصده رويه المقبل اليه
فقط ومن رمى سهما الى صيد فربما يصيب الصيدين بزيادة حذقه في ذلك العمل فاصابة الذي
قصده منهما موافق للعادة واصابة الاخر فضل على ما هو المعتاد حصل بزيادة حذقه وعلوم
انه يكون مباشرا لفعل الاصطياد فيهما فكذلك هنا الحكم الثابت بالاشارة والعبارة كل واحد
منهما يكون ثابتا بالنص وان كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت كما نبينه وبيان

هذا في الوعيد في قوله تعالى للفقراء المهاجرين فالثابت بالعبارة في هذه الاية نصيب من الفيء لهم
لان سياق الاية لذلك كما قال تعالى في اول الاية ما افاء الله على رسوله الاية والثابت بالاشارة
ان الذين هاجروا وتركوا ديارهم اموالهم بمكة قد زال املاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها فان الله تعالى سماهم
فقراء والفقير حقيقة لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال لان الفقر ضد الغنى والغني من يملك
حقيقة لا من قربت من المال يده حتى ان المكاتب لا يكون غنيا حقيقة وان كانت في يده اموال وابن السبيل
غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام
من غير زيادة ولا نقصان فعرفنا انه ثابت باشارة النص ولكن لما كان لا يتبين ذلك الا بالتامل اختلف
العلماء فيه لاختلافهم في التامل ولهذا جعل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح
او بمنزلة المشكل من الواضح فمنه ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة الثابت بالعبارة ومنه ما لا يكون
موجبا للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مرادا بالكلام ومن ذلك
قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد لان السياق يدل
على ذلك والثابت بالاشارة ان ادنى مدة الحبل ستة اشهر فقد بين في اية اخرى مدة الفصال
حولان كما قال وفصاله في عامين فاذا بقي للحمل ستة اشهر وقد اختفى ذلك على اكثر الصحابة حتى
استخرجه ابن عباس رضي الله عنهما فلما ذكر ذلك لهم قبلوا منه واستحسنوا قوله ومن ذلك قوله
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فالثابت بالعبارة وجوب نفقتهما على الوالد
فان السياق لذلك والثابت بالاشارة احكام منها ان نسب الولد الى الاب لانه اضاف الولد اليه
بحرف اللام فقال وعلى المولود له فيكون دليلا على انه هو المخصص بالنسبة اليه وهو دليل على ان
للاب تاويلا في نفس الولد وماله فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما في اضافة العبد الى سيده
فقال هذا العبد لفلان واكد ذلك اشارة رسول الله صلعم بقوله انت ومالك لابيك وليس التاويل
له في نفسه وماله قلنا لا يستوجب العقوبة باتلاف نفسه ولا يحد بوطي جاريته وان علم
حرمتها عليه والمسائل على هذا كثيرة وهو دليل ايضا على ان الاب لا يشاركه في النفقة على الولد
هذه الاضافة كما في لام الاشارة المذكورة في الاية بمنزلة نفقة العبد فهي انما تجب على سيده لا يشاركه
غيره فيها وفيه دليل ايضا على ان استيجار الام على الارضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز

عنى ان اللام في الكل ان ثم الحمل ان ثم الحمل ان ثم الحمل الكلام

الولد لا لعلة المعجز ان الكلام للحمل

الولد عصبة لانه هو العصبة الاصابه للمع الولد على الاب

لانه حصل النفع لها فعلى هذا باعتبار عمل الارضاع بقوله والوالدات يرضعن اولادهن ولا تستوجب
بدلين باعتبار عمل واحد وهو دليل اصحابنا على ما يستحق بعمل الارضاع من النفقة والكسوة لا يشترط
فيه اعلام الجنس والقدر وانما تعرف فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة في جواز استئجار الظئر
بطعامها وكسوتها وقوله وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب النفقة على سائر القرابات
فان الوراثة في الاصل باعتبار القرابة وفيه دليل اصحابنا ان النفقة على الاقارب سوى الولد
بقدر حصتهم من الميراث فنص التنصيص على صفة الوراثة اشارة الى ذلك ولهذا قلنا في الجد والام
ان نفقة الولد عليهما اثلاثا وفيه دليل اصحابنا ان نفقة الولد الذكر لا تكون باعتبار ميراثه فانه اعتبر
صفة الوراثة في حق سائر القرابات فعرفنا انه في الاولاد انما تعتبر بسبب الولاد ولهذا قلنا في
اصح الروايتين المعسر اذا كان له ابن وبنت وهما موسران فنفقته عليهما نصفان وهذه احكام عرفت
باشارة هذا النص ومن ذلك قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض الآية فالثابت
بالعبارة اباحة الاكل والشرب والجماع في جميع الليل وانتساخ ما كان من الحظر في الابتداء والسياق كان
لذلك والثابت بالاشارة احكام منها ان من اصبح جنبا فصومه تام في ذلك اليوم لانه قال ثم اتموا
الصيام واذا كان الجماع في اخر الليل فالاغتسال يكون بعد طلوع الفجر لا محالة ومنها صحة نية
الصوم بعد طلوع الفجر فان ثم للتعقيب مع التراخي فهو امر باتمام الصوم بعد طلوع الفجر وذلك
يكون بالنية والامساك عرفنا صحة النية بعد طلوع الفجر وان جواز التقديم للتخفيف لا لمعنى
اشتراطه الاداء في وقت الاداء وعرفنا ان ابتداء ركن الصوم الذي عرفنا
السهو فانه حقيقة الزمان فيمتنع بعد الوصال فيما للمفطر واباح فيه الاكل والشرب
والجماع وسماه الصدقة وهو الصوم فعرفنا ان العلامة فيه ضد العلامة قبل في قسمي الفطر
وذلك الكف عن الاكل والشرب والجماع فعرفنا ان ما ذكر الصوم بذلك وان الكل على نمط واحد
في حكم الصوم ولهذا جعلنا الجماع نقضا للصوم كالاكل والشرب وسوينا بينهما في حكم الكفارة
على ما نبينه ومن ذلك قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او
كسوتهم فالثابت بالعبارة التكفير او التخيير بين الانواع الثلاثة وان الواجب احدها وقوله او
كسوتهم ان الكفارة لا تتأدى بالكسوة الا بتمليك الثوب من المسكين فان التكفير انما يكون بالفعل

لا بعين الثوب فالثابت الواجب علينا فعل يحصل به الكفارة فيما كان الاتيان في الزكوة والاداء في صدقة الفطر
والكسوة بكسر الكاف اسم للثوب لا للفعل الذي هو اللباس فان الكسوة بالنصب الفعل الذي
يحصل به التكفير اخراج المال عن ملكه كما في التحرير الا ان الاخراج في الكسوة لا يتحقق الا بالتمليك من الغير
فشرطنا هذه الزيادة باعتبار ما في النص وظن الشافعي رحمه الله ان الحكم في الاطعام كذا ايضا
مقايسة بالكسوة وقال التكفير بالاطعام لا يكون الا باخراج الطعام من ملكه وذلك بالتمليك من الغير
فلا يتأدى الواجب بالتمكين من الطعام وكذلك قلنا المنصوص عليه الاطعام وهو فعل متعد فلازمه
طعم يطعم وذلك عبارة عن جعل الغير طاعما فاذا ادخل الهمزة فيه يصير ذلك الفعل متعديا ولا
يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس فعرفنا ان المكفر بفعل يصير به مطعما ولا يتم ذلك الا بعد
ان يصير المسكين طاعما وفي التسليط على الطعام حتى يطعم المسكين يتم ذلك فانه يحصل به اتلاف
الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه عند تمام فعل الاطعام وهو المراد للمكفر دون التمليك من الغير
بخلاف الكسوة فالتمليك فيه اتمام وذلك بان يتلف منفعة الثوب لا عينه ولا يتحقق فعل التكفير بعين
الكسوة اخراجا عن ملكه ما لم يملكه من الغير وانما جوزنا التمليك في الطعام خلافا لما يقوله
بعض الناس وان كان لا يوجد حقيقة فعل الاطعام في التمليك لجواز ان لا يطعم المسكين لانا
عرفنا باشارة النص ان المقصود سد خلة المسكين والتمليك في ذلك كل لانه يصرفه الى حاجته
لا محالة والتمكين بمنزلة الجزء لذلك الكل فعند التمليك عرفنا انه اتى بالفعل المنصوص عليه في
التكفير وبناء على ذلك قلنا انما جوزنا بان التمليك بان على التمكين يظهر في الكسوة عرفنا
باشارة النص ان المعتبر سد خلة المحتاج فانه نص على صنف من الحاجة في المنصوص وهي

المسكنة وجعل الواجب فعل الاطعام فيكون ذلك دليلا على انه مشروع باعتبار حاجة المحل ثم
هذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة ايام بمنزلة عشرة مساكين
في جواز الصرف اليه ولهذا لم يجوز صرف جميع الكفارة الى مسكين واحد دفعة واحدة فان قيل
فعلى هذا ينبغي ان يجوز صرف الكسوة ايضا الى مسكين واحد في عشرة ايام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد في كل يوم
وانما ذلك في كل ستة اشهر او اكثر قلنا قد بينا ان التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك والحاجة
التي تكون باعتبار التمليك لا نهاية لها فيجعل متجددا حكما بتجدد الايام ولهذا قال بعض مشايخنا

اذا امروا بالاطعام في يوم واحد يكون ايضا وان ادى الكل مسكينا واحدا لان تجدد الحاجة
يتجدد الوقت معلوم وحقيقتها تتجدد الوقت وعلى هذا فيجعل باعتبار كل ساعة كأن الحاجة تجددت
حكما ولكن هذا في التمليك فاما في التمكين لا يتحقق هذا والكرخي على ان في الكسوة يعتبر هذا المعنى
الحكمي فاما في الطعام يعتبر تجدد الايام لان المنصوص عليه الاطعام وحقيقته في التمكين من
الطعام ومعنى تجدد الحاجة الى الاكل لا يتحقق الا بتجدد الايام وفي ذلك قوله عليه السلام اغنوهم عن
المسألة في مثل هذا اليوم فالثابت بالعبارة وجوب الاداء في الفطر يوم العيد الى الفقير والثابت
بذلك والثابت بالاشارة احكام منها انها الحق لا تجب على الغني لان الاغناء انما يتحقق من الغني ومنها
ان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغناء الغني لا يتحقق وانما يتحقق اغناء المحتاج ومنها انه ينبغي ان
يعجل الاداء قبل الخروج الى المصلى ليستغني عن المسألة ويحضر المصلى فارغ القلب من قوت العيال
فلا يحتاج الى السؤال ولهذا قال ابو يوسف لا يجوز صرفها الا الى فقراء المسلمين فقوله في مثل
هذا اليوم اشارة الى ذلك يعني انه يوم عيد للفقراء والاغنياء جميعا وانما يتم ذلك للفقراء
اذا استغنوا عن السؤال فيه وقال ابو حنيفة ومحمد هو كذلك ولكن في هذا اشارة الى الندب
ان الاولى الصرف الى فقراء المسلمين كما ان الاولى ان يعجل الاداء قبل الصلاة وان كان
التأخير جائزا ومنها ان وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم اسم للوقت من طلوع
الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم اداؤه فيه ومنها انه يتأدى الواجب بمطلق
المال لانه اعتبر الاغناء وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد اتم من حصوله
بالحنطة والشعير والتمر ومنها ان الاولى ان يصرف صدقة المسلم الى مسكين واحد لان الاغناء لذلك
يحصل اذا وقع ما على المساكين كان هذا اغناء دون الاول وما كان اكمل فهو المنصوص
عليه فهو افضل فهذه احكام عرفناها باشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال
رسول الله صلعم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا فهذا اشارة بيان الثابت باشارة
النص وامثاله من الكتاب والسنة فاما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة
لا استنباطا بالرأي لان للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به فالالفاظ مطلوبة
للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ بمنزلة الصورة له صورة معلومة ومعنى هو

ما كان اكمل افضل

المطلوب به وهو الايلام ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له فكما ان في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار
المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه ثبت الحكم
بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص من حيث ان الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص اياه لكن
باعتبار معنى النص من حيث انه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن
قياسا فالقياس معنى يستنبط بالرأي مما ظهر له اثر في الفرع ليتعدى به الحكم الى ما لا
نص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل جعلنا العلة
هي الكيل والوزن بالرأي فان ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا معناها لغة ولهذا اختص
العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام
لغة فقيها او غير فقيه ومثاله ما قلنا في قوله فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان للتأفيف
صورة معلومة ومعنى لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا
اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حقه باعتبار هذا المعنى المعلوم
لغة ثبتت الحرمة في سائر انواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الافعال
كالضرب ونحوه وكان ذلك معلوما بدلالة النص لا بالقياس لان قدر ما في التأفيف من الاذى
موجود فيه وزيادة ومثال هذا ما روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم وقد علمنا انه ما رجم
لانه ماعز بل لانه زنى في حالة الاحصان فاذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتا بدلالة النص
لا بالقياس وكذلك اوجب رسول الله الكفارة على الاعرابي باعتبار جنايته لا لكونه اعرابيا
ثم وجدنا من مثل تلك الجناية يكون الحكم فيه ثابتا بالنص لا بالقياس وهذا لان المعنى
المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعا فان ما قال عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة
انها من الطوافين عليكم والطوافات ثم هذا الحكم يثبت في الفارة والحية بهذه العلة فلا يكون
ثابتا بالقياس بل بدلالة النص وقال للمستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة ثم
ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتا بدلالة النص لا بالقياس
ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت باشارة النص وان كان يظهر بينهما تفاوت عند
المقابلة وكل واحد منهما ضرب من البلاغة احدهما من حيث اللفظ والآخر من حيث المعنى ولهذا

جوّزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وإن كنا لا نجوّز ذلك بالقياس وأوجبنا
حد قطع الطريق على الردء بدلالة النص لا بعبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة
القتال ومعناها لغة هي العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم
بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا أسهم كواحد الغنيمة فقام الحد على الردء
بدلالة النص بهذا الوجه وقال أبو يوسف ومحمد يجب الحد في اللواطة على الفاعل والمفعول به
بدلالة نص الزنا قالوا بأنه اسم لفعل معنوي له غرض وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق
حرام لا شبهة فيه وقد وجد هذا كله في اللواطة فاقتضاء الشهوة بالمحل المشتهى وذلك يعني
الحرام والمحل لا ترى أن الذين لا يعرفون الشرع لا يفصلون بينهما والقصد منه السفاح
لأن النسل لا يتصور فيه وهذا المحل والحرمة ههنا أبلغ من الحرمة في الفعل الذي يكون في القبل
فإنها حرمة لا تنكشف بحال وإنما تبدل اسم المحل فقط فيكون الحكم ثابتا بدلالة النص لا بطريق
القياس وأبو حنيفة يقول هو قاصر في المعنى الذي وجب الحد باعتباره فإن الحد شرع زجراً
وذلك يعتمد دعاء الطبع إليه ودعاء الطبع إلى مباشرة هذا الفعل في المحل من الجانبين فأما في
الدبر دعاء الطبع في أحد الجانبين الفاعل لا من جانب المفعول به وفي باب العقوبات يعتبر صفة الكمال
لما في النقصان من شبهة العدم ثم في الزنا إفساد الفراش وإتلاف الولد حكما فإن الولد الذي
يخلق من الماء في المحل لا يعرف له والد ليقوم عليه والنساء عاجزات عن الاكتساب والإنفاق
ولا يوجد هذا المعنى في الدبر فإنه تضييع الماء بالصب في غير محل منبت وذلك قد
يكون مباحا بطريق العزل فعرفنا أنه دون الزنا في المعنى الذي لأجله أوجب الحد ولا معتبر بأكثر
الحرمة في حكم العقوبة ألا ترى أن حرمة الدم والبول أكثر من حرمة الخمر ثم الحد يجب بشرب الخمر
ولا يجب بشرب الدم والبول لتفاوت في معنى دعاء الطبع من الوجه الذي قررنا ولهذا قلنا في
قوله لا قود إلا بالسيف إن القصاص يجب إذا حصل القتل بالرمح أو النشاب لا بعبارة
النص بمعنى معلوم في اللغة وذلك المعنى كامل في القتل بالرمح والنشاب وقد عرفنا أن المراد
بذكر السيف القتل به لا بعينه وإنما السيف آلة يحصل به القتل فإذا حصل بآلة أخرى مثل
ذلك القتل يتعلق حكم القصاص به بدلالة النص لا بالقياس ثم قال أبو حنيفة المعنى المعلوم

بذكر السيف لغة أنه ناقض للبنية بالجرح وظهور أثر في الظاهر والباطن فلا يثبت هذا الحكم
فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا وقال أبو يوسف ومحمد المعنى المعلوم به لغة
أن البدن لا يطيق احتماله ودفع أثره فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة
النص قالا لأن القتل نقض البنية وذلك بفعل لا يحتمله البدن مع صفة السلامة وهذا
المعنى في المثقل أظهر فإن إلقاء حجر الرحا والأسطوانة على إنسان لا يحتمله البدن أصلا
والقتل بالجرح لا يحتمله البدن بواسطة السراية وإذا كان هذا أتم في المعنى المعتبر كان ثبوت
الحكم فيه بدلالة النص كما في الضرب مع التأفيف وأبو حنيفة يقول المعتبر في باب العقوبات صفة
الكمال لما في النقصان من شبهة العدم والكمال في نقض البنية بالكون عاملا في
الظاهر والباطن جميعا فأما بمجرد عدم احتمال البنية إياه مع صفة السلامة ظاهرا
لعدم الحكم عمدا فيستقيم فيما يندرئ بالشبهات وإنما يستقيم ذلك فيما يثبت مع الشبهات
كالدية والكفارة فأما فيما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد
من اعتبار صفة الكمال فيه ودليل النقصان حكم الذكاة فإنه يختص بما ينقض البنية ظاهرا
وباطنا ولا يعتبر فيه بمجرد عدم احتمال البنية إياه وما قالا إن الجرح وسيلة كلام لا معنى له
فإنا لا نعني بفعل القتل الجناية على الجسم والروح إذ لا يتصور الجناية على الروح من
العباد والجسم شيء والمقصود هو النفس الذي هو عبارة عن الطبائع والجناية عليها
إنما تتم بإراقة الدم وذلك بفعل يكون جارحا مؤثرا في الظاهر والباطن جميعا ولهذا كان
الغرز بالإبرة موجبا للقصاص لأنه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن لأنه
لا يكون موجبا الحل في الذكاة لأن المعتبر هناك تسييل جميع الدم المسفوح ليتميز به
الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الحلقوم والأوداج عند التيسر وبه يتم حكم الحل
بالمبالغة فيها لا لأنها مؤثرة في الظاهر حسا فلا يتميز به الطاهر من النجس بل يمنع به من
سيلان الدم ومن ذلك المرء علم أنما أوجب الكفارة على الأعرابي بجنايته المعلومة بالنص
لغة وجناية المرأة مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس وأوجبنا على الإفطار بالأكل والشرب
أيضا بدلالة النص لا بالقياس فإن الأعرابي سأل عن جنايته بقوله هلكت وأهلكت وفي قد

الإبرة موجبة القتل دون الذكاة

علمنا انه لم يرد الجناية على البضع لان فعل الجماع حصل فيه في محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه الا ترى انه لو كان ناسيا للصوم لم يكن ذلك منه جناية اصلا فعرفنا ان جنايته كان على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتادى به وقد علم ان ركن الصوم الكف عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم ثم دعاء الطبع الى اقتضاء شهوة البطن اظهر منه الى اقتضاء شهوة الفرج وفوت الصوم بفوت اقتضاء شهوة البطن عادة عن التمر واما اقتضاء شهوة الفرج فيكون بالليالي عادة فكان الحكم ثابتا بدلالة النص من هذا الوجه فان الجماع آلة لهذه الجناية كالاكل وقد ثبت انه لا معتبر بالآلة في المعنى الذي يترتب الحكم عليه وهو نظير قوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه الا ان يكون مملوكا فيسري به فيعتقه وكان الصوم معقبا بالذي يصير معقبا بقول الهيئة والصدم فيه لان الذي يسبب لما ثبت به عليه العتق وهو الملك فبقول الهيئة مثل الذي في ذلك ثم الجناية على الصوم بهذه الصفة ثم سماها المكلف كاثم من الرجل بالاكل ومعنى دعاء الطبع في جانبها كهو في جانب الرجل فالكفارة يلزمها بدلالة النص لا بالقياس ومن ذلك قوله عليه السلام للذي اكل ناسيا في شهر رمضان ان الله تعالى اطعمك وسقاك فتم على صومك ثم ابقى هذا الحكم في الذي جامع ناسيا بدلالة النص فان بقوت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد ولكن النسيان معنى معلوم لغة وهو انه مجبول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان مضافا الى من له الحق والجماع في حالة النسيان مثل الاكل في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص لا بالقياس لان المخصوص من القياس لا يقاس عليه غيره فان قيل الجماع ليس نظير الاكل من كل وجه فان فوت الصوم وفي الاكل عادة وفوت الاسباب المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيصل مع النسيان غالبا وهو ليس بوقت للجماع عادة والصوم ايضا يضعف عن الجماع ولا يزيد في شهوته كما يزيد في شهوة الاكل فينبغي ان يجعل الجماع من الناسي في الصوم بمنزلة الاكل من الناسي في الصلاة لان كل واحد منهما نادر قلنا نعم في الجماع هذا النوع ولكن فيه زيادة في دعاء الطبع اليه من حيث ان الشبق قد يغلب المرء على وجه لا يصبر عن الجماع وقد غلبه الشبق يذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود ولا يوجد مثل هذا السوء في الاكل فيكون هذه

الزيادة بمقابلة ذلك القصور حتى يحصل المساواة بينهما ولكن لا يعتبر هذه الزيادة عند ذكر الصوم في حق الكفارة لان علية الشبق بهذه الصفة ينعدم بالاحة الجماع ليلا ولانه لا يكون الا نادرا وصفة الكمال لا تبنى على ما هو نادر وانما طريق القياس في هذا ما سلكه الشافعي حيث جعل المكره والخاطئ بمنزلة الناسي باعتبار وصف العذر فان المكره والخاطئ عن النسيان صوره ومعنى فالحكم الثابت بالنسيان لا يكون ثابتا بالخطاء والكره بدلالة النص بل يكون بطريق القياس وهو فاسد فان الكره مضاف الى غير من له الحق وهو المكره والخطاء مضاف الى المخطئ ايضا وهو بما ياتي عند التحرز في الجملة فلم يكن في معنى ما لا صنع للعباد فيه اصلا الا ترى ان المريض يصلي قاعدا ثم لا يلزمه الاعادة اذا برأ خلاف المقيد ومن ذلك ان الله تعالى لما اوجب القضاء على المفطر في رمضان بعذر وهو المريض والمسافر اوجبنا على المفطر بغير عذر بدلالة النص لا بالقياس فان في الموضعين ينعدم اداء الصوم الواجب في الوقت المريض والسفر عذر في الاسقاط لا في الايجاب فعرفنا ان وجوب القضاء عليهما لانعدام الاداء في الوقت لا للفطر لغة وقد وجد هذا المعنى بعينه اذا افطر من غير عذر فلزمه القضاء بدلالة النص قال الشافعي بهذا الطريق اوجبت الكفارة في قتل العمد لان النص جاء بايجاب الكفارة في قتل الخطاء ولكن الخطاء عذر يسقط فعرفنا ان وجوب الكفارة باعتبار اصل القتل دون صفة الخطاء وذلك موجود في العمد فيثبت الكفارة في العمد بدلالة النص وبهذا الطريق اوجبت الكفارة في الغموس لان المعقود على امر في المستقبل وجبت الكفارة باعتبار هتك حرمة اسم الله تعالى وذلك موجود في الغموس وزيادة فانها محظورة لاجل الاستشهاد بالله كاذبا وهذا هو صفة الحظر في المعقودة على امر في المستقبل بعد الحنث ولكنا نقول هذا الاستدلال فاسد لان الواجب بالنص الكفارة وهي اسم لعبادة فيها معنى العقوبة تتعلق وجوبها او وجوبها بالكفارة لسبب متردد بين العقوبة والعبادة فهي ... وانما يحصل ذلك بما هو عبادة كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة لان العقوبة المحضة سببها محظور محض والعبادة المحضة

فرق بين المعقد والمقيد

بلغ

[illegible]

سببها ما لا حظر فيه فالمراد يستدعي سببا مترددا وذلك كالخطأ فإنه من حيث الصورة رمى
إلى الصيد أو إلى الكافر وهو مباح وباعتبار المحل يكون محظورا لأنه أصاب آدميا محترما
فأما العمد فهو محظور محض فلا يصلح سببا للكفارة وكذلك الغموس على أمر في المستقبل
فيما تردد فيها بعظيم المقسم به في الابتداء وذلك يعد ورود الحد ولهذا شرعت بعد نقض الحنث
وفيها معنى الحظر أيضا قال تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وقال واحفظوا أيمانكم
والمراد الحفظ بالامتناع من اليمين فلهذا دارت بين الحظر والإباحة فتصلح سببا للكفارة
فأما الغموس محظور محض لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه شبهة الإباحة مع بالله
الاستشهاد أولى فكان الغموس باعتبار هذا المعنى كالزنا والربا فلا يصلح سببا لوجوب الكفارة
ولا يدخل عليه القتل بالمثقل على قول أبي حنيفة فإنه موجب للكفارة وإن كان محظورا محضا
لأن المثقل ليس بآلة القتل بأصل الخلقة وإنما هو آلة التأديب لأنه لا يجرح أجزاء البدن والمحل
قابل للتأديب مباحا فقتل السبب من حيث إنه ليس القتل بمعنى الدائر ولهذا لم يجعله موجبا
للعقوبة وجعله موجبا للكفارة ولا يدخل على هذا قتل الحربي المستأمن عمدا فإنه غير موجب
للكفارة وإن كان فيه شبهة حتى لم يكن موجبا للقصاص لأن امتناع وجوب القصاص ههنا لعدم
المماثلة بين المحلين لا للشبهة ولهذا لا يجب القصاص على المستأمن بقتل المستأمن نص عليه في السير الكبير
وإن كان امتناع وجوب القصاص لأجل الشبهة فتلك الشبهة في المحل لا في الفعل والقصاص مقابل
المحل بالمحل فكذا الحد الذي وهو القصاص فأما الكفارة جزاء الفعل ولا شبهة في الفعل
هنا بل هو محظور محض فلم يكن موجبا للكفارة وأما في المثقل الشبهة في الفعل باعتبار
أن الآلة ليست آلة القتل والفعل لا يتأتى بدون الآلة فاعتبر بأصل الشبهة في القصاص
والكفارة جميعا وقال الشافعي يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمدا لأن
وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد زيادة
فيثبت الحكم فيه بدلالة النص ولكنا نقول هذا لا يصح لأن السبب الموجب بالنص شرعا
هو السهو على ما قال عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم إذا كان عامدا فهذا
هو المانع بيان الفاسد لدلالة النص والنوع الرابع وهو المقتضى وهو عبارة عن

المقتضي

زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن إعمال
المنظوم فكان المقتضى مع الحكم مضافا إلى النص بالنص بمنزلة الحكم بواسطة المقتضي بمنزلة شرى
القريب مع الملك والعتق على أن يكونا مضافين إلى الشرى والعتق بواسطة الملك فيعرف أن الثابت
بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس لأن عند المعارضة
الثابت بدلالة النص أقوى لأن النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجبات اللغة
وإنما يثبت شرعا للحاجة إلى إثبات الحكم به ولا عموم للمقتضى عندنا وقال الشافعي للمقتضى عموم
لأن المقتضى بمنزلة المنصوص في ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص لا بالقياس
فكذلك في إثبات صفة العموم فيه فيجعل كالمنصوص ولكنا نقول ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة
حتى إذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالحاجة يتقدر
بقدرها ولا حاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه وهو نظير ما قلنا

لما أبيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك الحل والتناول وسائر الأشياء
لا يستقيم الإباحة فيه فكذا المنصوص فإنه عامل بنفسه فيكون بمنزلة ... حكم
الساقط وعن هذا قلنا وجه أن المقتضى تبع للمقتضي فإنه شرطه ليكون مفيدا وشرط الشيء
تبعه ولهذا يكون ثبوته بشرائط المنصوص ولو جعل هو كالمنصوص خرج من أن يكون تبعا مقتضا
والعموم حكم صيغة النص خاصة فلا يجوز إثباته في المقتضى وعلى هذا الأصل قلنا إذا قال
لغيره أعتق عبدك عني على ألف درهم فأعتقه وقع العتق عن الآمر وعليه الألف لأن الأمر بالإعتاق
عنه يقتضي تمليك العبد منه بالبيع ليتحقق الإعتاق عنه وهذا المقتضى يثبت مقدما ويكون
بمنزلة الشرط لأنه وصف المحل والمحل للتصرف كالشرط فلهذا ما يكون وصفا للمحل وإنما يثبت
شرط العتق لا شرط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه ولو كان الآمر ممن لا يملك
الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف وأعتقته
لم يخرج عن الآمر وبهذا يتبين أن المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما وراء موضع الحاجة وعلى هذا
قال أبو يوسف إذا قال أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الآمر لأن الملك بطريق الهبة
يثبت هاهنا مقتضى العتق ليس على شرائط العتق فيسقط اعتبار شرطه مقصودا وهو

الفعل كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط فيه فلما
سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا بمقتضى العتق فلأن يسقط اعتبار ما هو شرط أولى
ولهذا لو قال أعتق عبدك عني على ألف ورطل من خمر يقع العتق عن الآمر ولو أكره المأمور على
أن يعتق عبده عنه بألف درهم يقع العتق عن الآمر ويقع الملك فاسدا والقبض شرط لوقوع
الملك في البيع الفاسد ثم سقط اعتباره إذا كان بمقتضى العتق وأبو يوسف ومحمد قالا المقتضى
تبع للمقتضي والقبض فعل ليس من جنس القول ولا هو دونه حتى يمكن إثباته تبعا له بدون
القبض الملك لا يحصل بالهبة فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ولا وجه لجعل العبد قابضا له للآمر
لأنه لا يتأتى له بالعتق من ملك المولى وإنما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق ولا وجه
لإسقاط القبض هنا بطريق الاقتضاء لأن العمل بالمقتضى شرعي فإنما يعمل في إسقاط ما يحتمل
السقوط دون ما لا يحتمل وشرط القبض لوقوع الملك في الهبة لا يحتمل السقوط بحال بخلاف
القبول في البيع فقد يحتمل السقوط ألا ترى أن الإيجاب والقبول جميعا يحتمل السقوط حتى ينعقد
البيع بالتعاطي من غير قول فلأن يحتمل مجرد القبول السقوط كان أولى ولو قال بعني عبدك هذا
الموت بعشرة فقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع بينهما تاما والفاسد من البيع معتبر بالجائز
في الحكم لأن الفاسد لا يمكن أن يجعل أصلا لمعرفة حكم نفسه وإذا كان ما يشترط للملك في البيع
الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما يشترط للملك في البيع الفاسد وبيان ما ذكرنا
من الخلاف بيننا وبين الشافعي فيما إذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام فعنده تعمل
نيته لأن الأكل يقتضي مأكولا وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال إن أكلت طعاما ولما كان للمقتضى
عموم على قوله عملت فيه نية التخصيص وعندنا لا تعمل لأنه لا عموم للمقتضى ونية التخصيص فيما لا
عموم له لغو بخلاف ما لو قال إن أكلت طعاما وعلى هذا لو قال إن شربت أو قال إن لبست
أو قال إن ركبت وعلى هذا قلنا لو قال إن اغتسلت الليلة ونوى الاغتسال من الجنابة لم تعمل نيته
بخلاف ما لو قال إن اغتسلت غسلا فإن هناك تعمل نيته فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك لو قال
إن اغتسل الليلة في هذه الدار وقال عنيت فلانا لم تعمل نيته لأن الفاعل ليس في لفظه
وإنما يثبت بطريق الاقتضاء بخلاف ما لو قال إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة وعلى هذا

لو قال

مطلب

[illegible]

أو قال لامرأته اعتدي ونوى الطلاق فإن وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء لأنها لا تعتد
قبل تقدم الطلاق فصار كأنه قال طلقتك فاعتدي ولكن ثبوته بطريق الاقتضاء ولهذا كان
الواقع رجعيا ولا تعمل فيه نية الثلاث وبعد البينونة والشروع في العدة يقع الطلاق بهذا
اللفظ وربما استدل الشافعي بهذا على أن المقتضى كالمنصوص عليه وهو خارج عما ذكرنا
فإنا نجعله كالمنصوص عليه بقدر الحاجة وهو أن يصير المنصوص مفيدا موجبا للحكم فأما
فيما وراء ذلك فلا قال رضي الله عنه وقد زاد بعض من صنف في هذا الباب أنه ألحق المحذوف
بالمقتضى وسوى بينهما وخرج على هذا الأصل قوله واسأل القرية وقال المراد الأهل
وفي ذلك مقتضى الكلام لأن السؤال للتبيين فإنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان ليكون مفيدا
دون من لا يتحقق منه وقال عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولم يرد به
العين لأنه متحقق مع هذه الأعذار فلو حمل عليه كان كذبا ولا إشكال أن رسول الله صلعم كان معصوما
عن ذلك فعرفنا بمقتضى الكلام أن المراد الحكم ثم حمله الشافعي على الحكم في الدنيا والآخرة قولا
بالعموم في المقتضى وجعل ذلك كالمنصوص عليه ولو قال رفع عن أمتي حكم الخطأ كان ذلك عاما
ولهذا الأصل قال لا يقع طلاق الخاطئ والمكره ولا يفسد الصوم بالأكل مكرها وقلنا لا
عموم للمقتضى وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع وبه ترتفع الحاجة ويصير الكلام مفيدا
فبقي معتبرا في حكم الدنيا وكذلك قوله عليه السلام الأعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فإن ذلك
يتحقق بدون النية وإنما المراد الحكم بمقتضى الكلام فقال الشافعي يعم ذلك حكم الدنيا
والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الأعمال قولا بعموم المقتضى وقلنا المراد حكم
الآخرة وهو أن ثواب العمل بحسب النية لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى وعندي
أن هذا سهو من قائله فإن المحذوف غير المقتضى لأن من عادة أهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون
لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وعلامة الفرق بينهما أن المقتضى تبع يصح باعتبار
المقتضي إذا صار كالمصرح به والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه
لا أن يثبت ما هو المنصوص ولا إشكال أن ما ينتقل عن ما يتضح المنصوص وبيان هذا أن قوله

المحذوف غير المقتضى

المحذوف كالمشترك

المحذوف بطريق الاقتصار

شرط عمل النية

اعتق عبدك عني بشبه التمليك بطريق الاقتضاء لتصحيح المنصوص وفي قوله واسأل القرية الاهل محذوف للاختصار فان فيما بقي من الكلام دليلا عليه وعند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل لا ان يتحقق به المنصوص وكذلك في قوله رفع عن امتي الخطأ فان عند التصريح بالحكم يتحول الرفع الى الحكم لا الى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف وكذلك في قوله الاعمال بالنيات وانما لم يثبت العموم هنا لان المحذوف بمنزلة المشترك في انه يحتمل كل واحد من الامرين على الانفراد ولا عموم للمشترك فاما ان يجعل المحذوف ثابتا بمقتضى الكلام فلا وتبين بهذا ان ما كان محذوفا بطريق الاختصار فانه بمنزلة الثابت لغة فان كان بحيث يحتمل العموم يثبت فيه صفة العموم وعلى هذا ما اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث عمل فيه عند الشافعي بعمل نيته لان قوله طالق يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فيعمل نية الثلاث فيه قولا بالعموم في المقتضي وقلنا حال قوله طالق نعت فرد ونعت الفرد لا يحتمل العدد والنية انما تعمل اذا كان المنوي من محتملات اللفظ ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار المقتضي لانه لا عموم للمقتضي ولان المقتضي لا يجعل كالمصرح به في اصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق وبيانه اذا قال لامرأته زوري اباك او حجي ونوى به الطلاق لم تعمل نيته ومعلوم ان ما صرح به يقتضي ذهابا لا محالة ثم لم يجعل بمنزلة قوله اذهبي حتى يعمل نية الطلاق فيه يقرره ان قوله طالق نعت للمرأة فانما يعتبر من المقتضي ما يكون قائما بالموصوف والطلاق من هذا اللفظ مقتضى هو ثابت بالواصف شرعا فانه لا يكون صادقا في هذا الوصف دون طلاق يقع عليها فيجعل موقعا ليتحقق هذا الوصف منه صدقا ومثل هذا المقتضي لا يكون كالمصرح به شرعا بمنزلة الحال الذي هو قائم بالمخاطب وهو بعيد عن موضع الحج وعن الزيارة فإن اقتضاء الذهاب لما كان لذلك المعنى لا لما هو قائم بالمنصوص لا يجعل كالمصرح به بخلاف قوله ابنتك فان ذلك يعتمد البينونة لا محالة فيعمل نية العدد فيه لو نوى ثلاثا ولكن البينونة تتصل بالمحل في الحال وهي نوعان قاطعة للملك وقاطعة للحل الذي هو وصف المحل فنية الثلاث انما تميز احد نوعي ما تناوله نص كلامه فاما الطلاق لا يتصل بالمحل موجبا حكمه في الحال بل حكم انقطاع الملك به يتأخر الى انقضاء العدة وحكم انقطاع الحل به يتأخر الى تمام العدة

واما نوصف المحل الحال لانه لا انعقاد العلة فيه موجبا للحكم في اوانه وانعقاد العلة لا تتنوع فلم يكن المنوي من محتملات لفظه اصلا وعلى هذا قوله طلقتك فان صيغته الخبر عن فعل ماض بمنزلة قوله ضربتك والمصدر العام بهذه الصيغة يكون ماضيا ايضا فلا يثبت فيه معنى العموم بوجه بخلاف قوله طلقي نفسك فان صيغته امر بفعل في المستقبل لطلب ذلك الفعل منها والمصدر العام بهذه الصيغة يكون مستقبلا ايضا وذلك الطلاق فيكون بمنزلة غيره من اسماء الاجناس في احتمال العموم والخصوص فبدون النية يثبت اخص الخصوص على احتمال الكل فاذا نوى الثلث عملت نيته لانه من محتملات كلامه واذا نوى ثنتين لم تعمل لانه لا احتمال للعدد في صيغة كلامه وعلى هذا لو قال ان خرجت ونوى الخروج الى مكان بعينه لم تعمل نيته ولو نوى السفر تعمل نيته لان السفر نوع من انواع الخروج وهو ثابت باعتبار صيغة كلامه الا ترى ان الخروج الى السفر كالخروج لغير السفر في الحكم فاما المكان فليس من صيغة كلامه في شيء وان كان الخروج يكون الى مكان لا محالة فلم تعمل نية التخصيص فيه لما لم يكن من مقتضى صيغة الكلام بخلاف الاول ولذلك لو قال ان ساكنت فلانا ونوى المساكنة في مكان بعينه لم تعمل نيته اصلا ولو نوى المساكنة في بيت واحد تعمل نيته باعتبار انه نوى اتم ما يكون من المساكنة فان اعم ما يكون من المساكنة في بلدة والمطلق من المساكنة في عرف الناس في دار واحدة واتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد فهذه النية ترجع الى بيان نوع المساكنة الثابتة بصيغة كلامه بخلاف تعيين الكلام فان قيل اليس انه لو قال لولده امه معروفة وهو في يده هذا ابني يجعل ذلك اقرارا بعد موت المدعي وصدقه لو ادعت مراثها منه بالنكاح فانه يقضى لها بالميراث ومعلوم ان النكاح بينهما مقتضى دعوى النسب فيجعل كالمصرح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل باقيا الى موت الزوج فيكون لها الميراث فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبت هذه الاحكام لانعدام الحاجة فيها قلنا ثبوت النكاح هنا بدلالة النص لا بمقتضاه فان الولد اسم مشترك اذ لا يتصور ولد فينا الا بوالد ووالدة فالتنصيص على الولد يكون تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة بمنزلة التنصيص على الاخ يكون كالتنصيص على اخيه اذ الاخوة لا تتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا

بمعنى النص لغة لا أن يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء فإن اقتضاء النكاح هنا كاقتضاء الملك في قوله
أعتق عبدك عني على ألف وبعدما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقياً لا باعتبار دليل مبقٍ
بل لانعدام دليل المزيل معنى فإنه ينتهي بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب
لاستحقاق الميراث وبعدما بينا هذه الحدود نقول الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأنه
لا عموم له والتخصيص فيما فيه احتمال العموم والثابت بدلالة النص أيضاً لا يحتمل التخصيص أيضاً لأن
التخصيص بيان أن أصل الكلام غير متناول له وقد بينا أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة
وبعدما كان معنى النص متناولاً لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له ولا يحتمل إخراجه من أن يكون موجباً
للحكم فيه بدليل يعترض وذلك يكون نسخاً لا تخصيصاً وأما الثابت بإشارة النص فقد قال بعض مشايخنا
لا يحتمل الخصوص أيضاً لأن معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله فأما ما يقع الإشارة إليه
من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يتسع فيه معنى العموم حتى
يكون محتملاً للتخصيص قال رضي الله عنه والأصح عندي أنه يحتمل ذلك لأن الثابت بإشارة النص
كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما أن الثابت بعبارة النص
يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته

فصل

وقد عمل قوم في النصوص بوجوه
هي فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم إن التنصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع
الشركة بين المنصوص وغيره من جنسه في الحكم لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة وحاش
أن يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد وأيدوا هذا بقوله عليه السلام الماء من الماء فإن الأنصار فهموا التخصيص
من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال وهم كانوا أهل اللسان وهذا فاسد
عندنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن
أنفسكم ولا يدل ذلك على إباحة الظلم في غير الأشهر الحرم وقال ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً
لا يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن
أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من جنابة ثم لا يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها
من أسباب الاغتسال والأمثلة لهذا تكثر ثم إن عنوا بقولهم إن التنصيص يدل على قطع المشاركة
هو أن الحكم ثابت بالنص في المنصوص خاصة فأحد لا يخالفهم في هذا لأن عندنا فيما هو من جنس

الصحيح ودلالة النص سواء في عدم الوصف

الأصح عندي

المنصوص الحكم ثبت بعلة النص لا بعينه وإن عنوا أن هذا التخصيص يوجب نفي الحكم في غير المنصوص
فهو باطل لأنه غير متناول له أصلاً فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً بالحكم فيما لم يتناوله سياق النص
إيجاب الحكم ونفي الحكم ضده فلا يجوز أن يكون من موجبات نص الإيجاب ولأن المذهب عند فقهاء
الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان التخصيص موجباً نفي
الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلاً لأنه يكون ذلك قياساً في مقابلة النص ومن لا يجوز
العمل بالقياس فإنما لا يجوزه لاحتمال فيه بين أن يكون صواباً أو خطأ لا لأن النص يمنع منه وهو نظير
العمل بخبر الفاسق فإنه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لأن النص في خبره مانع من العمل به والأنصار
إنما استدلوا بلام التعريف التي هي مستغرقة للجنس أو للمعهود في قوله الماء من الماء وبه نقول
في الحكم الثابت بعين الماء وفائدة التخصيص عندنا أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون
الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا الأصل
إذا ورد النص عاماً متناولاً للجنس وحكي عن الثلجي أنه كان يقول إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم
محصوراً بعدد نصاً كخبر الربا فإن كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواها
لأن في إثبات الحكم فيما سواها إبطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز فبهذه الواسطة يكون موجباً
للنفي واستدل بقوله عليه السلام خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم وبقوله أحلت لنا ميتتان ودمان
فإن ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح أن التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من
المواضع لما بينا من المعاني ثم ذكر العدد لبيان أن الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط
وقد يثبت في غير المذكور إما بعلة النص أو بالنص فلا يوجب ذلك إبطال العدد
المنصوص ومنها ما قاله الشافعي أن التنصيص على وصف في المسمى لإيجاب الحكم يوجب نفي
ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف بمنزلة ما لو نص على نفي الحكم عند عدم الوصف وعندنا النص
موجب للحكم عند وجود ذلك الوصف ولا يوجب نفي الحكم عند انعدامه أصلاً وبيان هذا في قوله
من فتياتكم المؤمنات فإن عنده إباحة نكاح الأمة لما كان مقيداً بصفة الإيمان بالنص أوجب النفي
بدون هذا الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية وعندنا لا يوجب ذلك وإنما يجوز نكاح
الأمة الكتابية وقال تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فقال الشافعي لما ورد حرمة

في المنصوص عليه بلفظ العدد ... النفي ويدل ... بلا النفي

انتفاء القيد المعتبر في الحكم لا يقتضي انتفاء الحكم

الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف وهو أن تكون من نسائه أو حرمت لذلك الحرمة عند عدم
ذلك الوصف فلا تثبت الحرمة بالزنا وعندنا لا يوجب النص نفي الحكم عند انعدام الوصف فتثبت
الحرمة بالزنا وفي الحديث الذي فيه فرض صدقة الفطر على كل حر وعبد من المسلمين يقول مذهبهم
أو هذا النص نفي الحكم عند عدم الوصف فلا تجب الصدقة عن العبد الكافر وعندنا لا يوجب
ذلك ولكن النص المختص بهذا الوصف لا يتناول الكافر والنص المطلق يوجب الأداء عن العبد الكافر
بدليل النص وهو بمنزلة من يقول إن العام يعمل به عندكم ثم يقول بالخاص النص عندي فلا يوجب ذلك
النفي عن العام وعن النص بعدما كان ثابتا باللفظ المطلق واستدل الشافعي لإثبات مذهبه
بقوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة فإن ذلك يوجب نفي الزكاة عن غير السائمة فكأنه قال ولا زكاة
في غير السائمة إذ لو لم يجعل كذلك فلا بد من إيجاب الزكاة في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام
في خمس من الإبل شاة وبالإجماع ليس كذلك فلا زكاة في غير السائمة ولما نهى رسول الله صلعم
عن بيع ما لم يقبض فهمنا ذلك إباحة بيع ما قد قبض كأنه نص عليه ولأن النص لما أوجب الحكم في المسمى
المشتمل على أوصاف مقيدا بوصف من تلك الأوصاف صار ذلك الوصف بمنزلة الشرط لإيجاب الحكم
على معنى أنه ينتفي الحكم بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد ذلك الوصف فلولا ذكر الوصف لكان
الحكم ثابتا قبل وجوده وهذا أمارة الشرط فإن قوله لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار لولا ذكر الشرط لكان
وقوع الطلاق وإن لم تدخل وبذكر هذا الشرط كان مغيرا للطلاق قبل الدخول وقد يكون
الوصف بمعنى الشرط حتى لو قال لها إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطا وإن كان
مذكورا على سبيل الوصف لها وقد ثبت من أصلنا أن التعليق بالشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدم
الشرط فكذلك التقييد بالوصف وهذا بخلاف الاسم فإنه مذكور للتعريف لا للتعليق الحكم به
فأما الوصف الذي هو ذكر للحال وهو معنوي يصلح أن يكون لتعليق الحكم به فيكون موجبا نفي الحكم
عند عدمه دلالة ولأن بالاسم يثبت الحكم ابتداء كما يثبت بالعلة بخلاف الوصف الذي هو في معنى
الشرط وسنقرر هذا الفرق في الفصل الثاني واستدل علماؤنا رحمهم الله تعالى بقوله تعالى
وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك ثم التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل
في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وقال تعالى ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا ثم التقييد

الاسم مذكور للتعريف

بهذا الوصف لا يوجب إباحة الأكل بدون هذا الوصف وقال تعالى إنما أنت منذر من يخشاها إنما تنذر
من اتبع الذكر وهو نذير للبشر ومعلوما أن التقييد بالوصف لا يوجب نفي المنصوص عليه عند عدم
ذلك الوصف ثم الكلام فيه أن الوصف المؤثر بمنزلة العلة للحكم بيننا والعلة إذا وجدت فإن العلة
لا توجب نفي الحكم عند انعدامها فكذلك الوصف المذكور في النص يوجب ثبوت الحكم عند وجوده ولا يوجب
نفي الحكم عند عدمه ولهذا جعلنا الوصف المؤثر إذا كان منصوصا عليه بمنزلة العلة للحكم الثابت
بالنص فجعلنا صفة السوم بمنزلة العلة لإيجاب الزكاة في خمس من الإبل ولهذا تضاف الزكاة إليها
فيقال زكاة السائمة والواجبات تضاف إلى أسبابها حقيقة بمنزلة من يقول أعتق عبدي الصالح
أو طلق امرأتي البذيئة فإن ذكر هذا الوصف يدل على أنه هو المثير للحكم وبهذا تبين أن الوصف
ليس في معنى الشرط كما زعم وقوله إن دخلت الدار راكبة إنما جعلنا الركوب شرطا لكونه معطوفا
على الشرط فإن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه فأما الوصف المقرون بالاسم يكون بمنزلة الاسم
ليس في معنى الشرط لإثبات الحكم فكذلك الوصف المقرون به ولو كان شرطا فعندنا تعليق الحكم
بالشرط يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ولا يوجب النفي عند عدم الشرط بل كان على ما كان
قبل التعليق على ما بيناه فأما لا يوجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله لا زكاة في العوامل
والحوامل أو باعتبار أن صفة السوم صار بمنزلة العلة في حكم الزكاة على ما قررنا وعلى هذا قال
زفر رحمه الله فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال الأكبر ابني يثبت نسب الآخرين لأن
التنصيص على الدعوة مقيدا بالأكبر لا يوجب النفي عن نسب الآخرين وقد تبين بثبوت نسب الأكبر
منه أنها كانت أم ولد من ذلك الوقت وأم الولد فراش للمولى يثبت نسب ولدها منه بغير دعوة وعندنا
لا يثبت نسب الآخرين منه لا للتقييد بالوصف فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال هذا ابني لا يثبت نسب
الآخرين منه أيضا ومعلوم أن التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بدليل الاسم ولكن إنما
لا يثبت نسبهما منه لأن السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي ويفترض على المرء دعوة
النسب فيما هو مخلوق من مائه كما لا يحل له أن ينفي نسب المخلوق من مائه وقبل الدعوة النسب
يثبت منه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه وإنما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة
فكان ذلك فرضا عليه وإذا تقرر بهذا تحقق الحاجة إلى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الآخرين

تحفظ هذا المحل فإنه غاية

السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي

دليل النفي لا تخصيصه الأكبر بالدعوى فلهذا لا يستحق سهامه وعلى هذا قال أبو حنيفة إذا قال
شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في أرض كذا أن الشهادة تقبل لأن هذه الزيادة لا توجب عليهم
بوارث آخر في غير ذلك الموضع فكأنهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا لا نعلم له وارثا غيره
وأبو يوسف ومحمد قالا لا تقبل هذه الشهادة لا لأنها توجب ذلك ولكن لتمكن الشبهة فإنه
يحتمل أنهما خصا ذلك المكان للتحرز عن الكذب وعلمهما بوارث آخر له في غير ذلك المكان ولكن
الشهادات ترد بالتهمة فأما الحكم لا يثبت بها نفيا ولا إثباتا بالتهمة بل بالحجة المعلومة
وأبو حنيفة يقول كما تحتمل هذه الزيادة ما قالا تحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار
أنهما تخصصا ذلك الموضع دون سائر المواضع وتحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر
أي لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا مع أنه مولده ومنشأه فأحرى أن لا يكون له وارث
آخر في موضع آخر ومثل هذا المحتمل لا يمكن التهمة ولا يمنع العمل بشهادتهما ومنها أن الحكم متى بلغ
علق بشرط بالنص فعند الشافعي ذلك النص يوجب انعدام الحكم عند انعدام الشرط كما يوجب وجود
الحكم عند وجود الشرط وعندنا لا يوجب النص ذلك بل يوجب ثبوت الحكم عند وجود الشرط فأما انعدام
الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق وبيان هذا في قوله ومن لم يستطع منكم
طولا أن ينكح المحصنات الآية فإن النص لما ورد بحل نكاح الأمة معلقا بشرط عدم طول الحرة
جعل الشافعي ذلك كالتنصيص على حرمة نكاح الأمة عند وجود طول الحرة وعندنا النص لا
يوجب ذلك ولكن الحكم بعد هذا النص عند وجود طول الحرة على ما كان عليه قبل أن يرد هذا
النص وقال تعالى ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله قال الشافعي لما علق بالنص
درء العذاب عنها بشرط إتيانها بكلمات اللعان كان ذلك تنصيصا على إقامة الحد عليها إذا لم تأت
بكلمات اللعان وعندنا لا يوجب ذلك حتى لا نقيم عليها الحد وإن امتنعت من كلمات اللعان
وجه قول الشافعي أن التعليق بالشرط يوجب الحكم دون السبب على اعتبار أنه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا فإن قوله لعبده أنت حر موجب عتقه في الحال ولولا قوله إن دخلت الدار فالتعليق
[illegible] زوال التعليق ولا يعدم أصل السبب وبهذا تبين أن التعليق كما يوجب الحكم عند وجود
الشرط يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط بمنزلة التأجيل وبمنزلة شرط الخيار في البيع فإنه يدخل

على الحكم دون السبب حتى يتأخر الحكم إلى سقوط الخيار مع تمام السبب وهو نظير التعليق الحسي فإن تعليق
القنديل بحبل يمنع وصوله إلى الموضع من الأرض لولا التعليق ولا يعدم أصله وبهذا
فارق الشرط العلة فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون انعدام الحكم قبل وجود العلة مضافا
إلى العلة باعتبار أنها نفت الحكم قبل وجودها بل لعدم أو لانعدام سببه فأما الشرط معدم للحكم
بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده وعلى
هذا الأصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن تأثير الشروط في منع حكم لولاه كان موجودا
بسببه لأن السبب لا يتحقق بدون الملك وتأثير الشرط في تأخير الحكم إلى وجوده بعد تقرر السبب فمن لم
لأجل يشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط
بالتعليق ولهذا لم يجوز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة لأن الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة
بالنص وذلك يوجب نفي الحكم عند وجود طول الحرة كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة هذا يفهم
هو المفهوم من الكلام فإن من يقول لغيره إن دخل عبدي الدار فأعتقه منه ولا تعتقه إن
لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب منطوقها ومفهومها ولهذا جوز تعجيل الكفارة
بعد اليمين قبل الحنث لأن السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة إليها والأصل أن الواجبات
تضاف إلى أسبابها فأما الحنث شرط يتعلق وجوب الأداء به ويتضح هذا فيما إذا قال إن فعلت كذا
فعلي كفارة يمين فالتعليق بالشرط بمنزلة التأجيل عنده فلا يمنع جواز التعجيل قبله بمنزلة الدين المؤجل
إلا أن هذا في المالي دون البدني لأن تأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء وفي الحقوق
المالية الوجوب ينفصل عن الأداء من حيث أن الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد
فأما في البدني الواجب فعل يتأدى به فلا يتحقق انفصاله عن الأداء وبالتعليق بالشرط يتأخر
وجوب الأداء فيتأخر نفس السبب أيضا ضرورة لأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر ونظيره من حقوق
العباد الشراء مع الاستئجار فإن الشراء يثبت الملك وهو السبب قبل فعل المسلم
وبالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها
بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فلما تصير معقودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء
فلذلك رحمه الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه الآن من قال لله علي أن

الصدق بدرهم وان الشهر فصدقوه في الحال جاز لهذا المعنى وللمشايخ ان التعليق بالشرط
لا يوجب نفي الحكم قبله من الكتاب قوله فاذا احصن فان اتين بفاحشة الاية ولا خلاف انه يلزمها
الحد المذكور جزاء على الفاحشة وان لم تحصن وقال فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة
لا يتوقف هذا الشرط ثم جمع الكلام يبنى على معرفة عمل الشرط فقول التعليق بالشروط
تصرف في اصل العلة لا في حكمها من حيث انه يمنع بالتعليق لان المذكور ليس بسبب قبل وجود
الشرط ولكن بعرض ان يصير سببا عند وجوده فاوان وجود الحكم ابتداء حال وجود الشرط
بمنزلة ما دام الحكم في العدة الا ان من مذهبنا ان الحكم يوجد عند وجود الشرط ابتداء ولكنه مضاف
الى العلة سوابقه والى الشرط وجودا عندنا فكان قبل وجود العلة انعدام الحكم اصلا غير مضاف
الى العلة فكذلك قبل وجود الشرط وبيان هذا الكلام من وجهين احدهما ان السبب هو الايقاع
والتعليق بالشرط يمنع وهو غير الايقاع ويصير اليمين اذا صار ايقاعا بوجود الشرط والثاني ان
صحة الايجاب باعتبار ركنه ومحله الا ترى ان شطر البيع لما لا يكون سببا لانعدام تمام
الركن فكذلك البيع من الحر لا يكون سببا لانه غير مضاف الى المحل فكذلك في الطلاق والعتاق
شطر الكلام الذي هو ايجاب ما لم يتصل بالمحل لا يكون سببا والتعليق بالشرط يمنع وصوله
الى المحل بالاتفاق ولكنه بعرض ان يتصل بالمحل اذا وجد الشرط كما ان شطر البيع بعرض ان يصير
سببا اذا وجد الشطر الثاني وكذلك شطر النصاب ليس بسبب للزكاة بمنزلة النصاب الكامل في ملك من ليس
باهل لوجوب الزكاة عليه وهو الكافر ولكن بعرض ان يصير سببا ويطرح من الحسنات الرمي فان رميه
ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل واذا كان هناك مجن منع وصوله الى المحل فلحد
لا سواء ان المجن مانع لما هو قتل ولكن لما كان بعرض قتلا لو اتصل بالمحل عند عدم المجن فكذلك التعليق
بالشرط في الحكميات وبهذا تبين انه اوهم من جعل التعليق كالتاجيل فان التاجيل لا يمنع
وصول السبب بالمحل لانه بسبب وجوز التسليم في الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة
والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع انما يؤخر المطالبة وهو محتمل السقوط
فسقط الاجل بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب وهنا التعليق يمنع الوصول الى المحل وقبل الوصول
لا يتم السبب ولا يتصور اداء الواجب قبل تمام السبب ولهذا لم يجوز التكفير قبل الحنث لان ادنى

بعضا رط والعلة

تعليق

درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم واليمين مانع من الحنث الذي يتعلق وجوب الكفارة به على ما
قرره فانها موجبة للبر والبر يفوت بالحنث وفي الحنث نقض اليمين كما قال تعالى ولا تنقضوا الايمان
بعد توكيدها ويستحيل ان يقال في شرائه سبب حكم لا سبب للحكم الا بعد انعقاده وعرفنا
انه بعرض ان يصير سببا عند وجود الشرط فلهذا كان مضافا اليه وقبل ان يصير سببا لا يتحقق
الاداء وقد فرقنا من المالي والبدني باطل فان بعد تمام السبب الاداء جائز في البدني والمالي جميعا
وان تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وهذا لان الواجب لله على العبد فعل
هو عبادة فاما المال ومنافع البدن آلة تتادى الواجب بهما فكان اخراج البدني مع تعلق وجوب
الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد
مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد ويندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا
اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد فعل هو اداء ممن عليه فاما حقوق الله تعالى
واجب بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة انما العبادة اسم لعمل ياتيه العبد بخلاف هوى
النفس لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء وهذا التعليق نسبته تعليق العتق
بالحبل لان العبد يكون موجودا بذاته قبل التعليق وعرفنا ان عمل التعليق في منع المكان
الذي كان مشدودا به من الارض قبل التعليق وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجودا فكان
اثر التعليق في تاخير السبب للحكم الى وجود الشرط ولهذا جوزنا تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان المتعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالزام باليمين الذمة فاما الملك
في المحل انما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام للحال ليس بايجاب ولكنه بعرض ان
يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق لقيامه (?)
وان لم يتيقن لذلك بان كان الشرط ما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير
كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه
ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يثبت به عند وجود الشرط فصحح التعليق باعتبار ذلك
النوع دليل على صحة التعليق باعتبار هذا الملك بطريق الاولى وليس التعليق كاشتراط الخيار
في البيع فان ذلك لا يدخل على اصل السبب لان البيع لا يحتمل الخطر فجعله متعلقا بشرط

الواجب لله على عباده فعل

تعريف العبادة

تأثير التعليق في تأخير السبب لا في وجود الشرط (?)

لا يدري أيكون أو لا يكون خطر تام ولهذا كان العاقل أن يجوز اليمين مع خيار الشرط ولكن السنة
جوزت ذلك لحاجة الناس باعتبار أن الخيار يجعل على الحكم دون السبب فإن الحكم يحتمل التأخير
عن السبب فجعل الحكم متعلقا بشرط إسقاط الخيار مع ثبوت السبب لأن السبب محتمل للفسخ فما هو
المقصود وهو دفع الضرر يحصل بهذا الطريق وهو أقل غررا فأما الطلاق والعتاق
فأصل السبب فيهما يحتمل التعليق بالشرط فإذا وجد التعليق فصار التخطر الكامل فيهما
بأن يتعلق صيرورتهما سببا بوجود الشرط والدليل على الفرق من جهة الحكم أنه لو حلف أن لا يبيع
فباع بشرط الخيار لم يحنث ما لم يوجد الشرط وعلى هذا جوز نكاح الأمة لمن له طول الحرة لأن
المعلق بالشرط لا يوجب الحكم فلم يجعل الحل ثابتا قبل وجود هذا الشرط بالأمان الموجب
لحل الأمان المذكور وهكذا نقول في قوله إن دخلت عبدي الدار فأعتقه فإن ذلك لا يوجب
الحكم فلم حتى لو كان قال أولا أعتق عبدي ثم قال أعتقه إن دخل الدار جاز له أن يعتقه قبل الدخول
بالأمر الأول ولم يجعل هذا الثاني نهيا عن الأول فإن قيل لا خلاف أن الحكم المعلق بالشرط يثبت
عند وجود الشرط وإذا كان الحكم ثابتا هنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود
الشرط إذ لا يجوز أن يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطء
ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الآيات التي ليس فيهما هذا الشرط الزائد
ومتعلق بهما وبهذا الشرط في هذه الآية وإنما نحن ننفي ما ادعى من الخصم فيما هو موجود
فأما فيما هو متعلق فلا لأنه يجوز أن يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم بعينه متعلقا
بشرط آخر قبله أو بعده ألا ترى أن من قال لعبده إذا جاء يوم الخميس فأنت حر ثم قال إذا جاء
يوم الجمعة فأنت حر كان اليمينان صحيحين وإن كان المجيء يوم الجمعة لا يكون إلا بعد مجيء يوم الخميس
حتى لو أخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم أعاده إلى الملك فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق
الثاني فإن قيل مع هذا لا يجوز أن يكون الشرط الواحد كل الشرط لإثبات حكم وهو بعض الشرط
لإثبات ذلك الحكم أيضا وما قلتم يؤدي إلى هذا فإن عقد النكاح كل الشرط في سائر الآيات
سوى قوله ومن لم يستطع منكم طولا وهو بعض الشرط في هذه الآية إذا قلتم بأن الحكم يثبت
ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا إنما لا يجوز هذا في شخص واحد فأما في شخصين فهو جائز

الثاني لا يقيد الأول

مع

عمل بالتعليق الشرعي

بشيء واحد يجوز كامل شرط الحكم وبعض شرط ذلك الحكم

ألا ترى أنه لو قال لعبده إن أكلت ثم قال إن أكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الأكل
كل الشرط بالتعليق الأول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فأكل في غير ملكه ثم اشتراه
فشرب فإنه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه وعلى هذا الأصل قال علماؤنا رحمهم الله
إن التعليق لا يبطل بفوات المحل حتى لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا
لم يبطل التعليق وكذا لو قال لأمته إن دخلت الدار فأنت حرة ثم أعتقها لم يبطل التعليق حتى إذا ارتدت
ولحقت بدار الحرب فسبيت فملكها ثم دخلت الدار عتقت وقال زفر التعليق بالشرط يمنع الوصول
إلى المحل والمعلق بالشرط لا يكون طلاقا وإنما يصير طلاقا عند وجود الشرط واشتراط
المحلية لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول إليه ثم لم يشترط الملك فكذا لا يبطل التعليق
بعد صحته بانعدام الملك في المحل بأن يطلق العدد أو بأن المرأة وانقضت عدتها فكذلك لا
يبطل بانعدام المحلية وهذا لأن توهم المحلية عند وجود الشرط قائم كتوهم الملك وإذا
كان يصح ابتداء التعليق باعتبار توهم الملك عند وجود الشرط في هذه الصورة لأن الملك
الموجود عند التعليق يتوهم البقاء عند وجود الشرط لا يعتبر البقاء فلأن يبقى التعليق
صحيحا باعتبار هذا التوهم كان أولى ألا ترى أن التعليق بالملك يبقى باعتبار هذا المعنى
حتى إذا قال لأجنبية كلما تزوجتك فأنت طالق ثلاثا فتزوجها وطلقت ثلاثا ثم تزوجها ثانيا
بعد زوج آخر يطلق أيضا ولكنا نقول بانعدام المحل يبطل التعليق لأن صحة التعليق
باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا يتصور ذلك بدون المحل
وبالتطليقات الثلاث يفوت المحل لأن الحل الأصلي للطلاق وقد انصرم الحل عن المحل
ولا يتصور ذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه
بطل التعليق لأن المعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك ونحو هذا أنه لا بد لصحة
التعليق من المحل الصالح لا يصح التعليق في العين فقال التمسه إلا أن بقاء الملك في
المحل ليس بشرط لأن المعلق بالشرط ليس هو الطلاق المملوك فإذا كان صحة التعليق يستدعي
المحل لم يبق صحيحا بعد فوات المحل لأن ما يرجع إلى المحل البقاء فيه كالابتداء وتوهم المحلية على
الوجه الذي قال لا يعتبر لصحة التعليق في الابتداء فإنه لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق

المعلق بالشرط لا يكون علة

يصح التعليق باعتبار توهم ملك عند وجود الشرط

مطلب
كلما تزوجتك فأنت طالق ثم طلقها الثلاث ثم تزوجت بزوج أو لم تزوج بها الأول

لا بد لصحة التعليق من محل

او قال ذلك للمطلقة بلسانه صح التعليق وان كان يوهم الملك والمحلية عند وجود الشرط فاذا لم
يعتبر ذلك صح التعليق الا انه لا اعتبار لما ثبت حكما وما اذا صرح بالاضافة الى الملك
فان اعتبار ذلك التعليق بالشرط الملك والمحلية عند وجود الشرط يوجب صحة ان المعلق وان لم يكن
المطلقات المملوكة والمراد التعليق يشبهه ذلك على معنى انه ما صح الا باعتباره بمنزلة الغصب
فان موجبه رد العين والقيمة يشبهه وجوب ضمان القيمة وقد اعتبرنا تلك الشبهة حتى اثبتنا
الملك عند تقرر الضمان من وقت الغصب فهنا ايضا لابد من اعتبار هذه الشبهة وبعد ما وقع
الثلاث عند ذهاب المطلقات المملوكة كلها فلهذا لا يبقى التعليق ومن هذه الجملة ما قال
الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد سواء كان في حادثة او في حادثتين لان الشيء الواحد لا
يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو اولى بان يجعل اصلا
ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكوة فان المطلق عن صفة السوم محمول
على المقيد بصفة السوم في حكم الزكاة بالاتفاق وكذلك نصوص الشهادات فان المطلق عن صفة
العدالة محمول على المقيد بها في اشتراط العدالة في الشهادات كلها وكذلك نصوص الهدايا
فان المطلق عن البلوغ وهو هدي المتعة والقران محمول على المقيد بالبلوغ وهو جزاء الصيد
يعني قوله هديا بالغ الكعبة حتى كان البلوغ في الهدايا كلها وكذلك اذا كان في حادثتين لان المقيد
بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط على ما قررنا فكان اوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط اوجب نظيره
اشتراط الايمان ولهذا شرط الايمان في الرقبة في كفارة اليمين والظهار اشتراطا لا بكفارة القتل
لان الكل كفارة مالنحو فيكون بعضها نظير بعض بمنزلة الطهارة فان نشترط الايدي بالمرافق
في الوضوء حمل بعضها على نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة وهذا خلاف مقادير
الكفارات والعبادات من الصلوات وغيرها لان ثبوتها بالنصوص باسم العلم لا بالصفة
التي تجري مجرى الشرط وقد بينا ان اسم العلم لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده في التسمية فلم يوجد ذلك
في غيره ولا بد من على هذا التتابع في صوم كفارة اليمين فانا لا اوجبه اشتراطا لا بالمقيد
بالتتابع في صوم الظهار والقتل لان هذا المطلق يعارضه نظائره من النصوص فيها
مقيد بصفة التتابع وفيها مقيد بصفة التفرق يعني صوم المتعة قال تعالى وسبعة اذا رجعتم

حتى لو لم يرو الصوم فيهما الحول فلا يكون حملها على احدهما اولى من الاخر واحل هذا التعارض بقيا
فيها الحكم بالاطلاق ثم هذا يلزمكم فانكم اثبتم صفة التتابع في صوم كفارة اليمين اعتبارا بالصوم
المقيد بالتتابع في باب الكفارات فكذلك يلزمكم اشتراط صفة الايمان في الرقبة في كفارة اليمين
اعتبارا باشتراطها في كفارة القتل وعندنا هذا ابعد من الاول لان العلة واحدة والحكم مختلف
وههنا الحكم والعلة جميعا مختلف فكيف يمكن تعرف حكم من حكم اخر او تعرف علة من علة اخرى ثم الدليل
لنا من الكتاب قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ففي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم
المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى والنهي اشارة الى ما نص
قال ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين وقال في امهات النساء مبهمة فابهموها فانما اراد قوله
وامهات نسائكم فان حرمتها مطلقة وحرمة الربيبة مقيدة بقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
وهذا غير مذكور على وجه الشرط بل على وجه الوصف في تعريف النساء فان النساء المذكور في قوله
وامهات نسائكم معروف بالاضافة الينا وفي قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يراد به تعريفهما
بمنزلة قول الرجل عبدا امراتي وعبدا امرأتي البيضاء فلا يكون ذلك في معنى الشرط حتى يكون دليلا
على نفي الحكم قبل وجوده كما يوهم الخصم وكذلك في كفارة القتل ذكر صفة الايمان في الرقبة لتعريف
الرقبة المشروعة كفارة لا على وجه الشرط واما لا اخرى الحكم لا بهام مشروعة لا لانعدام
شرط الجواز فيما هو مشروع كما لا اخرى اراقة الدم وتحرير نصف الرقبة لان الكفارة ما عرف
الا شرعا فالنص مشروع لا يحصل به التكفير وفي الموضع الذي هو مشروع يحصل به التكفير
ولا اشكال ان العدام كونه مشروعا في موضع لا يوجب نفي كونه مشروعا في موضع اخر ولو كان
موجبا لذلك لم يكن العمل به مع النص المطلق الذي هو دليل كونه مشروعا وبهذا تبين ان فيما ذهب اليه
قول بانتقاض الادلة الشرعية او ترك العمل ببعضها ثم للمطلق حكم وهو الاطلاق فان
الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم وللمقيد كذلك فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق
لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه وليس هذا
ان المقيد المذكور بمنزلة الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبله فقد قلنا يوجد ذلك في غير ما نحن
المسالة في المعنى بين ام المرأة وابنتها لان ام المرأة تحرم الى زوج ابنتها قبل الزفاف عادة والابنة

ابهموا ما ابهم الله تعالى

وعبدا امراتي

حكم الاطلاق

نسخ من الكل بعد الرقاق وصلاة عما قبله وكذلك الاطعام يثبت بكفارة القتل ونسبها من اسباب

الكفارات فان القتل نوع جناية لا يكون فيه معنى الجناية كالظهار واليمين والاطعام يثبت في الحكم الاصل فالرقبة

عين في كفارة القتل ولا مدخل للاطعام فيها والصوم مقدر بشهرين متتابعين وفي الظهار

للاطعام مدخل عند العجز عن الصوم وفي اليمين يتخير بين الثلاثة ويكون الاطعام عشرة مساكين

وعند العجز يصار الى صوم ثلاثة ايام فمع انعدام المماثلة في السبب والحكم كيف يحمل ما ورد على نوع الحكم

في كفارة القتل في التقييد على النوع في كفارة اليمين والظهار واذا كان ذا كان هو الاصل في الصوم وكفارة

اليمين بالصوم في سائر الكفارات في صفة التتابع لانعدام المماثلة فكيف يستقيم من اعتبار

الرقبة في كفارة اليمين بالرقبة في كفارة القتل وما ذكره من العذر باطل ما المطلوق كفارة

اما حمل على المقيد والكفارة ايضا وليس في صوم الكفارة مقيدا بالتفرق فان صوم المتعة

ليس بكفارة بل هو بدل عن اراقة الدم الذي كان الصوم خلفا عنه بل هو غير مقيد بالتفرق

فانه وان قيد بما بعد الرجوع لا بالرجوع ولكنه مضاف الى وقت كرف اذا كان قال وسبعة اذا رجعتم

والمضاف الى وقت الحر قبل ذلك الوقت كصوم رمضان قبل شهود الشهر وصلاة الظهر قبل

زوال الشمس وعند الشافعي رح ليس يحمل المطلق على المقيد بل بقراءة ابن مسعود رض فصيام

ثلاثة ايام متتابعات وقراءته لا تكون دون خبر رواية وقد كان مشهورا الى عهد ابي حنيفة رحمه الله والخبر

المشهور تثبت الزيادة على النص على ما نبينه فان قيل لماذا لم تجعلوا قراءته كنصف اجزيم عليهم

بها جمعا كما فعلتم في صدقة الفطر حيث اوجبتم الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن

العبد المسلم بالنص المقيد قلنا لان الحكم هنا واحد وهو بلادي الكفارة بالصوم فعند ما

صار مقيدا بنص لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا فاما في صدقة الفطر التصارح سار السبب

دون الحكم واحد السببين لا ينافي السبب الآخر فيجوز ان يكون ملك العبد المطلق سببا لوجوب صدقة

الفطر باحد النصين وملك العبد المسلم سببا بالنص الآخر وعلى هذا قال ابو حنيفة ومحمد يجوز

التيمم بكل ما هو من جنس الارض باعتبار النص المطلق وهو قوله جعلت لي الارض مسجدا

وطهورا وبالتراب باعتبار النص المقيد وهو قوله التراب طهور المسلم لان المحل محل واحد كان

الحكم واحدا فيستقيم اثبات المحل باعتبار كل نص على حدة فاما التيمم الى المرافق فلم نشترطه حملا

في اليمين يتخير بين الثلاثة

الزيادة على النص تجوز بخبر الواحد

المطلق على المقيد اذ لو جاز ذلك لكان الاولى اثبات التيمم في الراس والرجل اعتبارا بالوضوء ولما

عرفنا ذلك بنص فيه وهو حديث الاسلع ان النبي عليه السلام علمه التيمم ضربتين ضربة للوجه وضربة

لليدين الى المرفقين وهو مشهور ثبت بمثله التقييد واذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا

فاما صفة السائمة في الزكوة فهو ثابت بالنص المقيد وانما لا توجب الزكاة في غير السائمة لنص موجب

للنفي وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل لا باعتبار حمل المطلق على المقيد واشتراط العدالة

في الشهادات باعتبار وجوب التوقف في خبر الفاسق بالنص وباعتبار قوله ممن ترضون

من الشهداء والفاسق لا يكون مرضيا لا بحمل المطلق على المقيد واشتراط التبليغ في الهدايا

باعتبار النص الوارد فيه وهو ان الله تعالى بعد ذكر الهدايا قال ثم محلها الى البيت العتيق ومعنى

اسم الهدي فانه اسم لما يهدى الى موضع وبمجرد اسم الكفارة لا تثبت المماثلة بين واجبات متفاوتة

في اشياء اسقط حكم بعضها من بعض كما لا تثبت المماثلة بين الصلوات في معنى الركعات

والرابط كالخطبة والجماعة في صلاة الجمعة حتى يعتبر بعضها ببعض وان جمعها اسم

الصلاة وصار حاصل الكلام ان التوقيت لا اثبات في النص الموجب اثبات حكم لا يوجب نفي

ذلك الحكم بعبارته ولا باشارته ولا بدلالته ولا بمقتضاه لانه ليس من حيث ما لا يستغني عنه

حتى يكون مقتضيا اياه فاثبات النفي به بعد هذا لا يكون الا اثبات الحكم بلا دليل على الاحتجاج

بلا حجة وذلك باطل على ما بيناه في بابه ان شاء الله تعالى وكذا اذا قلنا ان المطلق حكم

الاطلاق وبالمقيد حكم التقييد فقد عملنا بكل دليل بحسب الامكان والتعارض بين العمل بالدليل

وبين العمل بلا دليل لا يخفى على كل متأمل ومن هذا الجنس ما قاله الشافعي ان الامر بالشيء يقتضي

النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وقد بينا فساد هذا الكلام فيما سبق

ومن هذه الجملة قول بعض العلماء ان العام يخص بسببه وعندنا هذا على اربعة اوجه

احدها ان يكون السبب منقولا مع الحكم نحو ما روي ان النبي عليه السلام سها فسجد وان ماعزا زنى فرجم

ونحو قوله اذا ما سمعتم بدين الله احلامكم ما لم تكسوه وهذا يوجب تخصيص الحكم بالسبب المنقول

لانه انما نقل معه فلذلك ينصص على انه سبب العلة للحكم المنصوص كما لا يثبت الحكم

دون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها لما لم تقارنه وبها يكون مضافا الى علة اخرى

كيفية التيمم ثبت بالنص

الفاسق لا يكون مرضيا

السبب منقول مع الحكم

والثاني أن يكون الشيء مفعولاً ولكن المذكور مما لا يستقل بنفسه وأن يكون مفهوم المعنى وفي الشيء
المعلوم به فهذا يتقيد به اتفاقاً كقول الرجل أليس لي عليك كذا فيقول بلى أو يقول أكان من
الأمر كذا فيقول نعم أو أجل فهذه الألفاظ لا تستعمل بنفسها مفهومة المعنى فيتقيد بالسؤال
المذكور الذي كان بسببه الجواب حتى يجعل إقراراً بذلك وباعتبار أصل اللغة بلى موضوع
للجواب عن صيغة نفي فيه معنى الاستفهام كما قال تعالى ألست بربكم قالوا بلى ونعم جواب لما هو محض
الاستفهام قال تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم وأجل يصلح لهما وقد يستعمل
بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن يقدر فيه معنى الاستفهام أو يكون بمعنى أن على هذا
مذهب أهل اللغة فأما محمد رحمه الله فقد ذكر في كتاب الإقرار مسائل بناها على هذه الكلمات
من غير استفهام في السؤال أو احتمال استفهام وجعلها إقراراً فمنهم من يقول الجواب وكأنه ترك
اعتبار حقيقة اللغة فيها للعرف في الاستعمال والثالث أن يكون مستقلاً بنفسه مفهوم المعنى
ولكنه خرج جواباً للسؤال وهو غير زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في
السؤال كالمعاد في الجواب لأنه بناء عليه وبيان هذا فيما إذا قال لغيره تعال تغد معي فقال
إن تغديت فعبدي حر فهذا يختص بذلك الغداء ولو قالت له امرأته إنك تغتسل في هذه
الدار الليلة من جنابة فقال إن اغتسلت فعبدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في
السؤال والرابع أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على ما يتم به الجواب بأن يقال إن تغديت اليوم
أو إن اغتسلت الليلة ففي موضع الخلاف هذا الفصل فعندنا لا يختص بل هذا العام بنفسه
لأنه في تخصيصه إلغاء الزيادة وفي جعله نصاً مبتدأً اعتبار الزيادة التي تكلم بها وإلغاء
الحال والعمل بالكلام لا بالحال فإعمال كلامه مع إلغاء الحال أولى من إلغاء بعض كلامه
وفيما لا يستقل بنفسه قيدناه بالسبب باعتبار أن الكلام صار بمنزلة المذكور وبمنزلة كلام واحد
فلا يجوز إعمال البعض دون البعض وفي هذا الموضع لا يجوز إعمال البعض كلامه وإلغاء
البعض فإن قيل لا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى ويجعل
تلك الزيادة للتوكيد وعلى قول بعض العلماء هذا يحمل على الجواب أيضاً باعتبار الحال ويكون
ذلك عملاً بالمسكوت وتركاً للعمل بالدليل لأن الحال مسكوت عنه والإسناد إلى المسكوت

يكون فاسداً لا إذا دل الدليل فحينئذ يجوز باعتباره ترك العمل بالدليل وهو المنصوص والدليل على صحة ما
قلنا أن من أهل التفسير اتفقوا أن نزول آية الظهار كان بسبب خولة ثم لم يختص الحكم بها ونزول
آية القذف كان بسبب قصة عائشة ثم لم يختص بها ونزول آية اللعان كان بسبب ما قال سعد
بن عبادة ثم لم يختص به ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فوجدهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين
فقال من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم فكان سبب هذا النص إسلامهم
إلى أجل مجهول ثم لم يختص هذا النص بذلك السبب وأمثلة هذا تكثر فعرفنا أن العام لا يختص
بسببه ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم فإن من الناس من يقول يختص الكلام بما يعلم
من غرض المتكلم لأنه يظهر بكلامه غرضه فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز
على ما يعلم من غرضه ويجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم
والثناء والاستثناء لا يكون له عموم لأنا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم وعندنا هذا
فاسد لأنه يؤدي إلى إبطال الصيغة بمجرد التشهي والعمل بالمسكوت فإن الغرض مسكوت عنه فليس يجوز
العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره ولكن العام يعرف بصيغته فإذا وجدت تلك
الصيغة وأمكن العمل بمقتضاها فالعمل به لإمكانه عام مع استعمال الصيغة للمدح أو الذم
فإن المدح العام والثناء العام من عادة أهل اللسان وكذلك الاستثناء والذم واعتبار
الغرض إعتبار نوع احتمال ولأجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومن ذلك ما قاله بعض الأحداث
من الفقهاء أن القران في النظم يوجب المساواة في الحكم وبيان هذا في قوله فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج فإن هذه جمل قرن بعضها ببعض بحرف النظم وهو الواو فقالوا يستوي حكمها في
الحج وقال بعض أصحابنا في قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة إن ذلك يوجب سقوط الزكاة
عن الصبي لأن القران في النظم دليل المساواة في الحكم فلا تجب الزكوة على من لا تجب عليه الصلاة
وعندنا هذا فاسد وهو من جنس العمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل لأنه فإن كل واحد من الجمل
معلوم بنفسه والشرع وأو الكلام دليل المشاركة بينها في الحكم إنما ذلك في واو العطف فرق
ما بينهما أن واو النظم يدخل بين جملتين كل واحد منها تام بنفسه مستغن عن خبر الآخر كقول
القائل الرجل جاء زيد وتكلم عمرو فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف وبيان هذا في قوله تعالى

لتبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء، وقال فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل، وأما واو العطف
فإنه يدخل بين جملتين أحدهما ناقص والأخرى تام بأن لا يكون خبر الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا
بنفسه ولا بد من جعل الخبر المذكور للأول خبرا للآخر حتى يصير مفيدا كقول الرجل جاءني زيد وعمرو
فهذا الواو للعطف لأنه لم يذكر لعمرو خبرا ولا يمكن جعل الخبر الأول خبرا له إلا أن يجعل
الواو للعطف حتى يصير ذلك الخبر كالمعاد لأن موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه
في الخبر ثم قال بالقول الأول فقد ذهل المسوية بين واو العطف وواو النظم باعتبار أن
الواو في أصل اللغة للعطف وموجب العطف الاشتراك مطلقا لاشتراك بعض المسوية
بذلك الدليل على أن الفراغ النظم يوجب المساواة في الحكم ثم الأصل أنهم من حيث صاحب الشرع
ما يفهم من المخاطبات بيننا ومن يقول لامرأته أنت طالق وعبده حر إن دخلت الدار فإنه يقصد الاشتراك
بين المذكورين في التعليق بالشرط والكل يفهم من كلامه حتى يجعل الكل معلقا بالشرط وإن كان كل
واحد من الكلامين تاما لكونه مبتدأ وخبرا مفهوم المعنى بنفسه فعلمنا أنه يحمل أيضا مطلق كلام صاحب
الشرع والجواب أن المشاركة في الخبر عند واو العطف لحاجة الجملة الناقصة إلى الخبر لا
لعين الواو وهذه الحاجة تنعدم في واو النظم لأن كل واحد من الكلامين تام بما ذكر له من الخبر فكان
هذا الواو سالما عما يوجب المشاركة فإثبات المشاركة به يكون إثباتا لا بالمسكوت يوضحه
أنه لو كان المشاركة ثابتة باعتبار هذا الواو لثبت في كل جملة لا تذكر إحدى الجملتين
بدليل الأول من آخر وهذا خلاف ما عليه إجماع أهل اللسان فإنما قال لامرأته طالق وعبده حر
إن دخلت الدار فكل واحد منهما تام في نفسه إلا أنا لا نعلقها بالشرط والتعليق يصير بين
الإيقاع فيما يرجع إلى التعليق إحدى الجملتين ناقصة فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق
بواو العطف حتى إذا لم يذكر الشرط وكان كلامه إيقاعا لم يثبت المشاركة بينهما في الخبر وجعل
واو النظم لتحسين الكلام به فإنه مستعمل كما بينا ولهذا لو قال لفلان علي مائة دينار ولفلان
القفيز إلا درهم لا يعمل الاستثناء من الحق الأول المذكور لأن الاستثناء لا يخرج الكلام من أن
يكون لغوا أو باعتبار الأول وكل واحد من الجملتين تامة فيكون الواو للنظم وينصرف الاستثناء
إلى ما يليه خاصة وعلى هذا قلنا في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا

موجب العطف الاشتراك

فرق بين الشرط والاستثناء

أن هذا الواو للنظم حتى ينصرف الاستثناء إلى ما يليه المشهود ومن يقدم والشافعي يجعل هذا
الواو للعطف والواو الذي في قوله ولا تقبلوا للنظم حتى يكون الاستثناء منصرفا إلى الشهادة دون
الجلد فلا يسقط الجلد بالتوبة والصحيح ما قلنا فإن من حيث الصيغة معنى العطف يتحقق في قوله
ولا تقبلوا ولا يتحقق في قوله وأولئك هم الفاسقون لأن في أول الآية فاجلدوا ولا تقبلوا كلاهما يكون عطفا
صحيحا فكذلك قوله فاجلدوا ولا تقبلوا لأن كل واحد منهما خطاب للأئمة فأما قوله وأولئك هم
الفاسقون ليس بخطاب للأئمة ولكن إخبار عن وصف القاذفين فلا يصلح معطوفا على ما هو خطاب
فجعلناه للنظم ولهذا من حيث المعنى قوله ولا تقبلوا صالح لأن يكون متمما للحد معطوفا على الجلد
فإن هذا قوله في الشهادة أبدا من تمام الحد الجلد وهذا الألم عند العقلاء يزداد على ألم الجلد
فيصلح متمما للحد زاجرا عن بيته ولهذا خوطب به الأئمة فإن إقامة الحد إليهم فأما قوله وأولئك
هم الفاسقون فمعناه العاصون وذلك بيان جريمة القاذف فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون
متمما للحد بل المقصود به إزالة الإشكال كي لا يقع عسى وهو أن القذف خبر متمثل وربما يكون
حسبة إذا كان الرامي صادقا وله أربعة من الشهود والرامي مقر فكان يقع الإشكال أنه لماذا
كان يستوجب عقوبة تندرئ بالشبهات فأزال الله تعالى هذا الإشكال بقوله وأولئك
هم الفاسقون أي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من
الشهداء وإليه أشار في قوله فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون وبين
بهذا أن المحصول العمل بالنص بوجهين فيما قلنا فإنا جعلنا العجز عن إقامة أربعة من الشهداء
مضموما إلى القذف ليستحق بها السبب الموجب للعقوبة كما هو موجب حرف ثم فإنه للتعقيب
مع التراخي وجعلنا الواو في قوله ولا تقبلوا للعطف فكان رد الشهادة متمما للحد كما هو موجب
واو العطف وجعلنا الواو في قوله وأولئك للنظم كما هو مقتضى صيغة الكلام والشافعي
ترك العمل بحرف ثم وجعل نفس القذف موجبا للحد وجعل الواو في قوله ولا تقبلوا للنظم
وفي قوله وأولئك للعطف وكل ذلك مخالف لمقتضى صيغة الكلام فكان الصحيح ما قلناه
ومن هذه الجملة حكم الجمع المضاف إلى جماعة كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة
وقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم فإن من الناس من يقول حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد من

اصابتهم وزعموا ان حقيقة الكلام هذا فان المضاف الى جماعة يكون مضافا الى كل واحد منهم
وان كان الصفة التي لا تحصل الا باضافة صيغة الجماعة وبها ثبت الحكم في كل واحد منهم فما
هو مقتضى هذه الصفة وفي حقيقة الكلام الا ترى ان الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد
ثبت في كل واحد منهم الحكم الذي هو موجب تلك الصفة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس
القول بالمسكوت ولكن مقتضى هذه الصفة مقابلة الآحاد بالآحاد على ما قال علماؤنا في الجامع
اذا قال لامرأتين له اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقت
وكذلك اذا قال اذا حضتما حيضتين او قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما
دارا فهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا وما قلناه هو المعلوم
من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم وانما
يفهم من ذلك كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته والدليل عليه قول الشاعر

؞ وانا نرى اقدامنا في نعالهم ؞ وآنفنا بين اللحى والحواجب ؞

والمراد ما قلنا وكتاب الله يشهد به قال تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم
والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة واستغشى ثوبه وقال فقد صغت
قلوبكما والمراد في حق كل واحدة منهما قلبه وقال فاقطعوا ايديهما والمراد قطع يد واحدة
من كل واحد منهما لا قطع جميع ما يسمى يدا من كل واحد منهما لاتفاقنا على ان بالسرقة الواحدة
لا تقطع الا يد واحدة من السارق وقد بينا ان مطلق الكلام محمول على ما يتفاهمه الناس في
مخاطباتهم فهو اعتبار الصيغة بدون الاضافة والمنصوص عليه الصيغة مع الاضافة
الى الجماعة ومع الاضافة الى الجماعة موجب الصيغة حقيقة ليس ما ادعوا بل موجبه ما قلنا لان ما ادعوا
يثبت بدون الاضافة الى الجماعة فعرفنا ان حقيقة العمل بالمنصوص فيما قلنا وفيما قالوا ترك العمل
بالدليل المنصوص وعمل بالمسكوت فيكون فاسدا فهذا بيان الطريق فيما هو فاسد من وجوه العمل
بالنصوص كما ذهب اليه بعض الناس وقد بينا الطريق الصحيح من ذلك في اول الكتاب فمن فهم الطريقين
تيسر عليه التمييز الصحيح من الفاسد الا بجمع النصوص والفاسد وان خفي عليه شيء فهو يخرج
للتأمل على ما بينا من حد كل طريق

باب بيان الحجج

الشريعة واحكامها قال رضي الله عنه اعلم ان الحجة لغة اسم من قول القائل حج اي غلب ومنه
قال فحج وقول الرجل حاججته فحججته اي غلبته بالحجة فصار معلوما انه يسمى الحجة في
الشريعة لانه يلزمنا حق الله تعالى بها على وجه ينقطع بها العذر ويجوز ان يكون مأخوذا من
الرجوع اليه كما قال القائل ؞ يحجون بيت الزبرقان المزعفرا ؞
اي يرجعون اليه ومنه حج البيت فان الناس يرجعون الى البيت تعظيما له قال تعالى واذ جعلنا البيت
مثابة للناس والمثابة المرجع فيسمى الحجة لوجوب الرجوع اليها من حيث العمل بها شرعا ويستوي
ان كانت موجبة للعلم قطعا لان الرجوع اليها بالعمل بها واجب شرعا في الوجهين على ما نبينه في باب
خبر الواحد والقياس والبينة كالحجة فانها مشتقة من البيان وهو ان يظهر للقلب وجه
الالزام بها سواء كان ظهورا موجبا للعلم او دون ذلك لان العمل يجب في الوجهين ومنه قوله
فيه آيات بينات اي علامات ظاهرة والبرهان كذلك فانه مستعمل استعمال الحجة في لسان
الفقهاء واما الآية فمعناها لغة العلامة قال تعالى فيه آيات بينات ؞
وقال القائل ؞ وغيّر آيها العصر ؞ ومطلقها في الشريعة ينصرف الى ما يوجب
العلم قطعا ولهذا سمي معجزات الرسل آيات قال تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات
وقال فاذهبا بآياتنا وقد كان من الناس من جحد رسالة الرسل بعد رؤيته المعجزات
والوقوف عليها ولو كانت موجبة للعلم قطعا لما انكرها احد بعد المعاينة قلنا هذه
الآيات لا توجب العلم جبرا فانها لو اوجبت ذلك لانعدم الثواب والعقاب بها اصلا وانما
توجب العلم باعتبار التأمل فيها عن انصاف لا تعنت ومع هذا التأمل يثبت العلم بها قطعا
وانما جحدها من جحدها للاعراض عن هذا التأمل كما ذكر الله في قوله لا تسمعوا لهذا القرآن
والغوا فيه وقد كان فيهم من جحد تعنتا بعدما علم يقينا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا واما الدليل فهو فعيل من فاعل الدلالة بمنزلة عليم من عالم ومنه
قولهم يا دليل المتحيرين اي هاديهم الى ما يزيل الحيرة عنهم ومنه سمي دليل القافلة اي هاديهم
الى الطريق فسمي باسم فعله وفي الشريعة هو اسم لحجة منطق تظهر به ما كان خفيا فانما
يدعى انه موجبا كان او مظهرا كان والدليل خاص لما هو مظهر فان قيل اليس

لا على مطلق الكلام محمول على ما يتفاهم الناس

انواع الدليل

ان الدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولا نطق هناك قلنا انما يطلق الاسم على
ذلك بطريق المجاز لحصول معنى الظهور عنده كما قال تعالى فوجدا فيها جدارا
يريد ان ينقض فاقامه وقال قائل وعظيم الحدائق صمت وفي ذلك المجاز
ثم الدليل مجازا كان او حقيقة يكون مظهرا ظهورا موجبا للعلم به او دون ذلك والشاهد
كالدليل سواء كان مظهرا على وجه يثبت العلم به او لا يثبت به علم اليقين من له الشهادات
على الحقوق في مجلس الحكام قال رضي الله عنه اعلم بان الاصول في الحجج الشرعية ثلثة
الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع وهو القياس هو المعنى المستنبط من هذه
الاصول الثلثة وهي تنقسم قسمين موجب للعلم قطعا ومجوز عن موجب للعلم وانما سميناه مجوزا
لانه يجب العمل به والاصل ان العمل بغير علم لا يجوز قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فسميناه
مجوزا باعتبار انه يجب العمل به وان لم يكن موجبا للعلم قطعا فاما الموجب للعلم من الحجج الشرعية
انواع اربعة كتاب الله وسنة رسول الله المسموع منه والمنقول عنه بالتواتر والاجماع والاصل
في ذلك كله السماع من رسول الله صلعم فانه هو الذي اسمعنا ما اوحي اليه من القرآن بقراءته علينا
والمنقول عنه بطريق متواتر بمنزلة المسموع عنه في وقوع العلم به على ما نبينه وكذلك الاجماع
فان اجماع هذه الامة انما كان حجة موجبة للعلم بالسماع من رسول الله صلعم ان الله تعالى لا يجمع
امته على الضلالة والسماع منه موجب للعلم لقيام الدلالة على ان الرسول صلعم يكون معصوما
عن الكذب والقول بالباطل فلهذا صار قولنا ان الاصل في ذلك كله السماع من رسول الله صلعم

فصل في بيان الكتاب وكونه حجة

قال رضي الله عنه اعلم بان الكتاب
هو القرآن المنزل على رسول الله صلعم المكتوب في دفات المصاحف المنقول الينا على الاحرف
السبعة المشهورة نقلا متواترا لان ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان ولا يثبت بمثله
القرآن مطلقا ولهذا قالت الامة لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود رضي الله عنه لم تجز صلاته لانه لم
يوجد فيه النقل المتواتر وباب القرآن باب يقين واحاطة فلا يثبت بدون النقل المتواتر
كونه قرآنا وما لم يثبت انه قرآن فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر فيكون مفسدا للصلاة
فان قيل يكون معجزا ليس انه قرآن بدون النقل المتواتر قلنا لا خلاف ان ما دون الآية

كلمة يا لموجب العمل

موجب العلم ايقنه

عمل بغير علم لا يجوز

غير معجز وكذلك ما دون الآية القصيرة ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد الصلاة الا بقراءة ثلث آيات قصار
او آية طويلة لان المعجز السورة واقصر السور ثلث آيات يعني الكوثر وابو حنيفة قال الواجب
بالنص قراءة ما تيسر من القرآن وبالآية القصيرة يحصل ذلك فتتأدى فرض القراءة وان كان
يكره الاكتفاء بذلك وجاء بما ذكرنا ان ما دون الآية والآية القصيرة ليس بمعجز وهو ثابت
به العلم قطعا وظهر ان الطريق فيه النقل المتواتر مع ان كونه معجزا دليل على صدق الرسول
فيما اخبر به وليس بدليل في نفسه على انه كلام الله لجواز ان يعجز الله تعالى رسوله على كلام يعجز
البشر عن مثله كما اقدر عيسى عليه السلام على احياء الموتى وعلى ان يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله فعرفنا ان الطريق فيه النقل المتواتر وانما اعتبرنا الاثبات في دفات
المصاحف لان الصحابة رضي الله عنهم انما اثبتوا القرآن في دفات المصاحف لتحقيق النقل المتواتر فيه
ولهذا امروا بتجريد القرآن في المصاحف وكرهوا التعاشير والفواتح في المصاحف ما اتفقوا
عليه ثم نقل الينا نقلا متواترا فثبت به العلم قطعا فلما ثبت بهذا الطريق انه كلام الله
ثبت انه حجة موجبة للعلم علما يقينا بان كلام الله لا يكون الا حقا فان قيل التسمية نقلها الينا
مكتوبة في المصحف بقلم الوحي لمبتدا الفاتحة ومبتدا كل سورة سوى سورة براءة ثم لم تجعلوها
آية من الفاتحة ولا من اول كل سورة مع النقل المتواتر من الوجه الذي قررتم قلنا قد ذكر
ابو بكر الرازي ان الصحيح من المذهب عندنا ان التسمية آية منزلة من القرآن لا من اول السورة
ولا من آخرها ولهذا كتبت للفصل بين السور في المصحف بخط على حدة لتكون الكتابة بقلم الوحي
دليلا على انها منزلة للفصل والكتابة بخط على حدة دليل على انها ليست من اول السورة
وظاهر ما ذكر في الكتاب علينا وما يشهد به فانهم قالوا يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم
فقد قطعوا التسمية عن التعوذ وادخلوها في القراءة ولكن قالوا لا يجهر بها لانه ليس من ضرورة
كونها آية من القرآن الجهر بها بمنزلة الفاتحة في الاخريين وانما قالوا يخفيها ليعلم انها
ليست بآية من اول الفاتحة فان المعتبر في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في الاوليين
وعلى هذا نقول يكره للجنب والحائض قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن لان من ضرورة كونها
آية من القرآن حرمة القراءة على الجنب والحائض ولكن لا يتأدى بها فرض القراءة في الركعة

عند ان خفي لاشتباه الآثار واختلاف العلماء وادنى درجات الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة
به وما كان فرضا قطعيا فانه لا يتأدى بما فيه شبهة ولسنا نعني الشبهة في كون تمام القرآن
بل في كونها آية تامة فانه لا خلاف في انها من القرآن في قوله وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فان قيل فهذا تقسيم بقراءة ابن مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعة كونه قرآنا في حق
العملية ولم يوجد فيه النقل المتواتر ولم يستو في التسمية مع النقل المتواتر لكونها آية من
القرآن في حكم العمل وهو وجوب الجهر بها في الصلاة وتأدي فرض القراءة بها قلنا لو اثبتنا
قراءة ابن مسعود رضي لكون تلك الزيادة قرآنا وانما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله صلعم
لعلمنا انه ما قرأها الا سماعا من رسول الله صلعم وخبره مقبول في وجوب العمل به ومثل هذا
الطريق لا يمكن اثبات هذا الحكم في التسمية لان رواية الخبر وان علم صحته لا يستحكم جواز الصلاة
ولانه ليس من ضرورة كونها آية من القرآن وجوب الجهر به على ما بينا ان الفاتحة لا يجهر بها في
الاخريين وما كان ثبوته بطريق الاقتضاء يتقدر الحكم فيه بقدر الضرورة لانه لا عموم للمقتضى
ثم قال الكرخي من مشايخنا رحمهم الله ان الاعجاز في القرآن في النظم والمعنى جميعا خصوصا على قول ابي يوسف ومحمد
حيث قالا بالقراءة بالفارسية في الصلاة لا يتأدى فرض القراءة وان كان يقطع على انه هو
المراد لان الفرض قراءة المعجز وذلك في النظم والمعنى جميعا قال رضي الله عنه والذي يصح لي انه
ليس مرادهم من هذا ان المعنى بدون النظم غير معجز فان الدليل على كون المعنى معجزا ظاهر
منها ان المعجز كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق والالسنة كلها محدثة العربية والفارسية
وغيرها فمن يقول لا اعجاز يحصل الا بالنظم فهو لا يجد بدا من ان يقول بان المعجز محدث
وهذا مما لا يجوز القول به والثاني ان النبي صلعم بعث الى الناس كافة وآية نبوته القرآن الذي
هو معجز فلا بد من القول بانه حجة له على الناس كافة ومعلوم ان عجز العجم عن الاتيان بمثل
القرآن بلغة العرب لا يكون حجة عليهم فانه يعجز الشاعر عن الاتيان بمثل شعر امرئ القيس
وغيره بلغة العرب وانما يتحقق عجزه عن الاتيان بمثل القرآن بلغته فهذا دليل واضح على ان
معنى الاعجاز في المعنى تام ولهذا جوز ابو حنيفة القراءة بالفارسية في الصلاة ولكنهما قالا
في من لا يقدر على القراءة بالعربية يجوز هكذا وهو دليل على ان المعنى عندهما معجز فان فرض

[Margin notes: ١٢٥١ ... ١٢٩٠ [illegible]; مجاز قرآن في النظم والمعنى; تابع ابي حنيفة ... مختصر; في الاعجاز ... تام; bottom note [illegible]]

القراءة ساقط عمن لا يقدر على قراءة المعجز اصلا ولم يسقط عنه الفرض اصلا بل يتأدى بالقراءة
بالفارسية فاما اذا كان قادرا على القراءة بالعربية لم يتأد الفرض في حقه بالقراءة بالفارسية
عندهما لا لانه غير معجز ولكن لان المتابعة لرسول الله صلعم والسلف في اداء هذا الركن فرض في حق من
يقدر عليه وهذه المتابعة في القراءة بالعربية الا ان ابا حنيفة رحمه الله اعتبر هذا في كراهة
القراءة بالفارسية فاما في تأدي اصل الركن بقراءة القرآن اعتبر ما ذكرنا **فصل**
في بيان حد المتواتر من الاخبار وموجبها المتواتر ما اتصل بنا عن رسول الله صلعم بالنقل
المتواتر مأخوذ من قول القائل تواتر الكتب اذا اتصل بعضها ببعض في الورود متتابعا وحد
ذلك ان ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين امكنتهم عن قوم
مثلهم هكذا الى ان يتصل برسول الله صلعم فيكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه وذلك نحو نقل
اعداد الصلوات واعداد الركعات ومقادير الزكوات والديات وما اشبه ذلك وهذا لان
الاتصال لا يتحقق الا بعد انقطاع شبهة الانفصال فاذا انقطع شبهة الانفصال صار في
ذلك المسموع من رسول الله صلعم لان الناس على هِمَم شتى وذلك يبعثهم على التباين في الاهواء
والمراد ان هذا يردهم عن ذلك التباين واجتماع الاجتماع ومانع وليس ذلك الا اتفاق سماع
او سماع اشتهر فاذا انقطعت تهمة الاختراع لكثرة عددهم وتباين امكنتهم تعين جهة
السماع ولهذا كان موجبا علم اليقين عند جمهور الفقهاء ومن الناس من يقول الخبر لا يكون حجة
اصلا ولا يقع العلم به بوجه وكيف يقع العلم والمخبرون هم الذين نقلوا نقله وانما وقوع
العلم بما ليس من صنع البشر ويكون خارجا عن مقدورهم فاما ما يكون من صنع البشر ويتحقق
منهم الاجتماع على اختراعه قلوا او كثروا فذلك لا يكون موجبا للعلم اصلا هذا قول من
ثم ينكر رسالة المرسلين وهذا القائل سفيه يزعم انه لا يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه
ولا امه ولا اباه بمنزلة من ينكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل
الاحتجاج والاستدلال فكيف يكون ذلك وما ثبت بالاستدلال من العلم دون ما ثبت
بالخبر المتواتر فان هذا يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام
معه من حيث التعريف عند العقلاء بانا لا نشك هو ولا احد من الناس في انه مكابر وجاحد

[Margin notes: الاعجاز يتعلق بالقرآن على الاصح; بلغ; كلام الشيخ ... صحة صلوة ... له قدرة على القراءة بالعربية اذا قرأ بالفارسية ... [illegible]; top note [illegible]]

لما يعلم اضطرارا فمن له الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة فيقول اذا رجع
المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة وعلم ان
ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان وعلم انه كان صبيا ثم شاب بالخبر
كما علم ذلك من ولده بالعيان وعلم ان السماء والارض كانتا على هذه الصفة بالخبر كما يعلم
انهما على هذه الصفة للحال بالعيان وعلم ان ادم ابا البشر على وجه لا يتمكن فيه شبهة فمن انكر
شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة فمن لم ينكر العيان لا يقول
ان هذا العلم يحصل بفعل المخبرين بل بما هو من صنع الله تعالى وهو انه خلق الخلق اطوارا على
طباع مختلفة تمنعهم ذلك على الاختلاق والتشاعر بالاتفاق وبعد ذلك مع الاسباب
الموجبة للاختلاف لا يكون الا جامع جمعهم على ذلك كذبا وفيه جهل بالعقل وهو بقاء
احكام الشرع بعد وفاة المرسلين على ما كان عليه في حياتهم فان النبوة ختمت برسولنا عليه السلام
وقد كان مبعوثا الى الناس كافة وقد امرنا بالرجوع اليه والتمسك بخبره قال تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول وهذا الخطاب يتناول الموجودين في عصره والذين يوجدون
بعده الى قيام الساعة ومعلوم ان الطريق في الرجوع اليه ليس الا الرجوع الى ما نقل عنه
بالتواتر فبهذا يتبين ان ذلك كالمسموع منه في حياته وقد قام الدليل على انه كان رسول الله صلعم
لا يقول الا الحق خصوصا فيما يرجع الى بيان الدين فيثبت بالسماع منه علم اليقين ومن الناس من
يقول بما يثبت بالمتواتر علم طمأنينة القلب لا علم اليقين ومعنى هذا انه يثبت العلم به مع بقاء
توهم الغلط او الكذب ولكن لرجحان جانب الصدق تطمئن القلوب اليه ويكون ذلك علم
طمأنينة مثل ما يثبت بالظاهر لا علم اليقين قالوا لان المتواتر انما يثبت بمجموع احاد وفي
احتمال الكذب ثابت في خبر كل واحد من تلك الاحاد وبالاجتماع لا ينعدم هذا الاحتمال
فمن له اجتماع السودان على بن لا ينعدم صفة السواد الموجود في كل واحد منهم قبل الاجتماع
وهذا لانه كما يتوهم ان يجتمعوا على الصدق فهما يتوهم ان يجتمعوا على الكذب
اذ الخبر يحتمل كل واحد من الوصفين على السواء الا ترى ان النصارى واليهود اتفقوا على
قتل عيسى عليه السلام وصلبه ونقلوا ذلك فيما بينهم نقلا متواترا وقد كانوا اكثر منا عددا

ثم كان ذلك كذبا لا اصل له والمجوس اتفقوا على نقل معجزات زرادشت وقد كانوا اكثر منا عددا
ثم كان ذلك كذبا لا اصل له فعرفنا ان احتمال التواطؤ على الكذب لا ينتفي بالنقل المتواتر
ومع بقاء الاحتمال لا يثبت علم اليقين وانما يثبت علم طمأنينة بمنزلة من يعلم حضور رجل لم يتبين ان
فيسمع النوح ويرى اثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبر بوفاته ويعزونه
ويعزيهم فيثبت بهذا الحادث العلم الذي كان حقيقة ويعلمه متاعا على وجه طمأنينة
القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فقد امثله وهذا قول
رذل انما قال هذا القائل يزعم انه لا يعلم الرسل عليهم حقيقة ولا ينبغي انما انه ما لم يعرف الرسل
حقيقة فهو بمنزلة من يزعم انه لا يعرف الصانع حقيقة فعرفنا انه مفسد لدينه باختيار هذا
القول فهو جاحد لما يعلمه كل عاقل ضرورة فانا اذا رجعنا الى موضع المعرفة وهو القلب
وجدنا ان المعرفة بالمتواتر من الاخبار تقع على الوجه الذي يقع بالعيان فانا نعلم ان
في الدنيا بغداد ومكة بالخبر على وجه ليس فيه احتمال الشك كما نعلم بلدتنا بالمعاينة
ونعرف الجهة التي مكة فيها بالخبر كما نعرف الجهة التي نسكن فيها بالمعاينة ومن اراد
الخروج من هذه البلدة الى بخارا يأخذ في السير الى ناحية المغرب كما ان من اراد ان يخرج الى
كاشغر يأخذ الى ناحية المشرق ولا يشك في ذلك احد والخطيئة توجه وانما عرف ذلك بالخبر
فلو لم يكن ذلك موجبا علم اليقين لكان هو مخاطرا بنفسه وماله خصوصا في زمان الخوف
فيسعى ان يكون فعله ذلك خطأ وفي اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم
وما استدلوا به من نقل النصارى واليهود قتل المسيح وصلبه فهو وهم لان النقل المتواتر
لم يوجد في ذلك فان النصارى انما نقلوا ذلك عن اربعة نفر كانوا مع المسيح في بستان
الحواريين كانوا قد اختفوا ونفر واحد من اليهود يتبعهم وانما الذي مع المسيح اربعة نفر
يوحنا ولوقا ومتى ومارقش ويجوز من هذه الاربعة التواطؤ على ما هو كذب
لا اصل له وقد بينا ان حد المتواتر ما يستوي طرفاه ووسطه واليهود انما نقلوا ذلك
عن سبعة نفر كانوا دخلوا البيت الذي كان فيه المسيح واولئك يجوز منهم التواطؤ
على الكذب وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح حقيقة حتى دلهم عليه رجل يقال له يهوذا

موضع المعرفة القلب

في [illegible] عيسى اربعة

الذي كان [illegible] اربعة

الداخل سبعة

يكون اذا اخذ الناس
درهما رشوة

وكان يصحبه مثل ذلك فاجتمع فيهم بلا بين درهما وقال انا ادرا اموري افتل رجلا فاعلموا انه
صاحبكم ومثل هذا لا يحصل ما هو حد التواتر فان قيل الصلب قد شاهده الجماعة الذين لا
يتصور منهم التواطؤ على الكذب فانه يصحو ما هو حد التواتر في الاخبار بصلبه قلنا
لا ندلك فان فعل الصلب انما شاهده عدد قليل من الناس ثم سائر الناس يعتمدون خبرهم   تاويله
ان المصلوب فلان او يستطرون اليه من بعد من غير تامل فيه مع الطباع تنفر عن التامل في
المصلوب والحلى تتغير بالصلب فيمكن فيه الاشتباه باعتبار هذه الوجوه عرفنا انه كما
لا يحصل النقل المتواتر في قتله لا يحصل في صلبه والثاني ان النقل المتواتر ينتهي الى قول رجل
يكون عيسى وصلبه وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نعلم ولكن لم يكن الرجل عيسى وانما
كان مشبها به كما قال تعالى ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم
ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله شبه عيسى عليه فقتل
ورفع عيسى الى السماء فان قيل هذا القول يشابه من الفساد لا ريب فيه فلا بابطال المعارف
اصلا ويسد باب العيان واحتوزتم هذا فما يؤمنكم من مثله فيما نقل بالتواتر من رسول الله صلعم
ان السامعين انما سمعوا ذلك من رجل كان يعتقدهم انه محمد صلعم ولم يكن الا انه الله شبهه على غيره ومع
هذا القول لا يتحقق الايمان بالرسل لمن بعدهم لجواز ان يكون شبه الرسل ملقى على غيرهم كيف
والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن الذي عليه شبه المسيح فقد كان الايمان به واجبا
بزعمكم وفي هذا القول بان الله تعالى اوجب على عباده الكفر بالحجة فاي قول اقبح من هذا قلنا
ليس الامر كما توهمتم فان القاء شبه المسيح على غيره غير مستبعد في القدرة ولا في الحكمة بل فيه حكمة
بالغة وهو دفع شر الاعداء عن المسيح فقد كانوا عزموا على قتله وفي هذا دفع عنه مكروه
القتل بوجه لطيف ولله لطائف في دفع الاذى عن الرسل عليهم السلام والذين قصدوه
بالقتل قد علم الله منهم انهم لا يؤمنون به فالقى شبهه على غيره حتى لا يستدرجهم
ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ومثل ذلك لا يوهم في حق قوم يأتون الرسل ليؤمنوا به
ويتعظوا بوعظه فظهر ان القياس الذي يقول ان هذا يؤدي الى ابطال المعارف
او الى التكذيب للرسل ورد ظاهر قوله تعالى ولكن شبه لهم وبان ان هذا غير مستبعد في القدرة

ظهر ابليس عليه اللعنة مرة في صورة شيخ

ظهر جبريل مرة في صورة دحية

تدبير الملك لحفظ الاسرار

غير مستبعد فان القاء الشبه دون ايجاد الاصل لا محالة وقد ظهر ابليس عليه اللعنة مرة في صورة
شيخ من اهل نجد ومرة في صورة سراقة بن مالك وكلم المشركين فيما كانوا همّوا به في باب رسول الله صلعم
وفيه نزل قوله واذ يمكر بك الذين كفروا الاية ورأت عائشة رضي الله عنها دحية الكلبي مع
رسول الله صلعم فلما اخبرته بذلك قال كان معي جبريل ورأى ابن عباس جبريل عليه السلام في صورة
دحية الكلبي ورآه الصحابة حين جاء الى رسول الله صلعم في صورة اعرابي تاثير الغبار بثيابه
معالم الدين فعرفنا ان مثل هذا غير مستبعد في زمن الرسل عليهم فان الله تعالى اري المشركين
في اعين المسلمين قليلا يوم بدر مع كثرة عددهم لانه لو اراهم كثرتهم وعددهم اشتغلوا بقتالهم
فاراهم بصفة القلة حتى رغبوا في قتالهم وقتلوهم كما قال تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا فعرفنا
ان مثله غير مستبعد واما نقل المجوس ما نقلوه عن زرادشت فذلك كلمة تخييلات بمنزلة فعل
المشعوذين او لعب النساء والصبيان الا ما ينقل انه ادخل قوائم فرس الملك كشتاسب في بطنه
ثم اخرجه وهذا انما ينقل انه فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه واولئك يتصور منهم الاجتماع
على الكذب فلا يثبت النقل المتواتر لشيء وقد روي ان الملك لما اختبره وعلم خبثه ودهاه
واطاه على ان يؤمن به ويجعل هو اظهار ذلك دينه دعاء الناس الى تعظيم الملوك وتحسين
افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون هو مروجا رايه بالسنة يجبر الناس
على الدخول في دينه وحملهم على هذه المواطاة حاجتهم الى ذلك فانه لم يكن لذلك الملك نبت
قدم في الملك فكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا فعلها بعد
ذلك بين يدي الملك وخاصته وكل ذلك كذب لا اصل له فان قيل مثل هذه المواطاة
لا يكتم عادة فكيف اكتتم في ذلك الوقت حتى اتفقوا على الايمان به وكذلك من بعدهم الى
زمان طويل وجعلوا ينقلون ذلك نقلا متواترا قلنا انما لا يكتتم المواطاة التي تكون
من جمع عظيم فاما ما يكون من الملك وخواصه يكتتم فانهم يقصدون لحفظ الاسرار وانما يخصهم
الملك بهذا الشرط ان يذيعوا سر الملك لانهم يستوثقوا الا بحفظ الاسرار وهذا معلوم في عادة
اهل كل زمان ان المواطاة التي تكون بين الملك وخواصه لا تظهر للعوام فعرفنا انه لا يوجد
النقل الموجب لعلم اليقين في شيء من هذه الاخبار فاما اصحاب رسول الله صلعم ورضي عنهم فقد

كانوا من قبائل مختلفة وكانوا عددا لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الاختراع فإن لم يكن لهم
معرفة بأن ما نقلوه عنه بمنزلة المسموع منه في كونه موجبا علم اليقين لأنه لما انتفى تهمة احتمال
المواطاة بقي جهة السماع فإن قيل مع هذا توهم الاتفاق على الكذب غير منقطع لأنه
ليس شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا وإذا اجتمع أهل بلدة أو عامتهم على شيء حصل التواتر
كيف وقد نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وهم كانوا عسكرا ما يتصور منهم الاجتماع
على مجلسه مع سائر أمكنتهم فكذلك يتوهم الاتفاق منهم على نقل ما لا أصل له قلنا مثل
هذا الاتفاق من الجمع العظيم خلاف العادة وهو نادر غاية والنادر على ما هو معتاد
الناس ألا ترى أن المعجزات توجب العلم بالنبوة قطعا لكونها خارجة عن حد معتاد البشر
ولو أن واحدا قال في زماننا صعدت السماء أو كلمت الملائكة يقطع القول بأنه كاذب لكون ما يخبر به
خارجا عما هو المعتاد والتوهم بعد ذلك غير معتبر ولهذا قلنا لو شهد شاهدان على رجل
أنه طلق امرأته يوم النحر بمكة وآخران أنه أعتق عبده في ذلك اليوم بعينه بكوفة لا تقبل
الشهادتان لأن كون الإنسان في يوم واحد بمكة وكوفة مستحيل عادة فسقط ما وراءه من
التوهم يوضحه أنه لو كان ههنا توهم الاتفاق على الكذب لظهر ذلك في عصرهم أو بعد ذلك
إذا تطاول الزمان فقد كانوا يلتمسون اللقاء أو كثروا المواطاة فيما بين مثل هذا الجمع العظيم
لا يسلم عادة بل يظهر كيف وقد اختلط بهم المنافقون وجواسيس الكفرة كما قال تعالى
وفيكم سماعون لهم وقد كان في المسلمين أيضا من يلقي إلى الكفار بالمودة ويظهر لهم سر رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الحرب وغيره والإنسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره ويستكتمه ثم السامع
يفشيه إلى غيره حتى يصير ظاهرا عن قريب فلو كان ههنا توهم المواطاة لظهر ذلك فالقول
بأنه كان بينهم مواطاة وانكتم أصلا يشبه المحال وهو بمنزلة قول من يزعم أن الكفار عارضوا
القرآن بمثله ثم انكتم فإن هذا الكلام باطل باتفاق بين المسلمين لأن النبي عليه السلام تحداهم في
محافلهم أن يأتوا بمثل القرآن أو سورة منه فلو قدروا على ذلك لما أعرضوا عنه إلى بذل
النفوس والأموال والخروج في غزواته ولو عارضوه لما خفي ذلك فقد كان المشركون
يومئذ أكثر من المسلمين ولو لم يظهر الآن فيما بين المسلمين لظهر في ديار الترك إذ لا خوف لهم

ولذلك المعارضة حجة لهم لو كانت والإنسان على نقل الحجة يكون أحرص منه على نقل الشبهة كيف وقد
نقلت كلام مسيلمة ومخاريق المتنبئين من غير أن يكون لشيء من ذلك أصل فكما يتبين بهذا المعنى
انقطاع توهم المعارضة وكون القرآن حجة موجبة للعلم قطعا فكذلك ينقطع هذا التوهم
في المتواتر من الأخبار فإن قيل لكونه خلاف العادة إنما يعلم بطمأنينة القلب ولكون
الاتفاق موهوما لم يتبينه على اليقين كما ذكرنا فإن من رأى آثار الموت في دار إنسان لو أخبر
بموته فلنا طمأنينة القلب في الأصل إنما يكون بمعرفة حقيقة الشيء فإن اشتبه شيء من ذلك
في موضع فذلك لغفلة من الناظر حيث اكتفى بالظاهر ولو تأمل حق التأمل في طلب الباطن لظهر عنده
التلبيس والفساد كما يكون في حق المخبر بموت الملبس وإنما يتحقق هذه الغفلة في موضع يكون وراء ما
عاينه حد آخر بمنزلة ما يراه النائم في منامه فإن عنده أن ما يراه هو الحقيقة في ذلك الوقت
ولكن لما كان وراء هذا الحد حد آخر للمعرفة فوقه وهو ما يكون في حال اليقظة فباعتبار
هذه المقابلة يظهر أن ما يراه في النوم لم يكن موجبا للمعرفة حقيقة فأما ههنا ليس وراء
الطمأنينة الثابتة بخبر التواتر حد آخر للعلم فوقه على ما بينا أن الثابت بخبر التواتر والثابت
بالمعاينة في وقوع العلم به سواء فالموجب للعلم هنا يعني في قوة الدليل وهو انقطاع توهم
المواطاة ومثل هذا كلما ازداد المرء التأمل فيه ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون لقلة
نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الأشياء المحسوسة والطمأنينة التي تكون باعتبار
كمال العقل يكون عبارة عن معرفة الشيء حقيقة لا محالة وبهذا يتبين فساد قولهم أنه ليس في
الجماعة إلا اجتماع الأفراد لأن مثل هذه الطمأنينة لا تثبت بخبر الواحد وتوهم الكذب في ذلك
الخبر غير خارج عن حد المعتاد ثم هذا باطل فإن الواحد ما يمكنه أن يتكلم بحروف الهجاء
كلها وهل قائل يقول لقدرته على ذلك يتوهم منه أن يأتي بمثل القرآن وفيه تلك الحروف
بعينها وكذلك الغبي ما يمكنه أن يتكلم بكلمة من شعر امرئ القيس وغيره ثم لا يقول أحد إنه
لقدرته على ذلك يقدر على إنشاء قصيدة مثل تلك القصيدة وقد يتكلم الإنسان عن ظن
وفراسة فيصيب ثم لا يقول أحد إنه يصيب في كل ما يتكلم بهذا الطريق باعتبار التجربة بالفرد
والاتفاق مثل هذا الجمع على الصدق كان الجامع جمعهم عليه وهو دعاء الدين والمروءة على الصدق

يعني الرجل يكون في أسعى على إظهار الشبهة من سعيه على نقل الحجة

بلغ

الكلام بلا روية يدل على غفلة المتكلم فكن غافلا وتكلم بالتأمل وفكر

صح

وإنما يدعي انقطاع توهم اتفاقهم مع اختلاف الطبائع والأهواء من غير جامع يجمعهم على ذلك فأما
عند وجود الجامع فهو موافق للعادة فإن قيل لو تواتر الخبر عند القاضي بأن الذي في يد زيد
ملك عمرو ولم يقض له بالملك بدون إقامة البينة ولو ثبت له علم اليقين بذلك لتمكن من القضاء
به قلنا هذا أولى لزم الخصم فإنه ينبني على طمأنينة القلب بخبر التواتر وبه يتمكن من القضاء
لأن شهادة الشاهدين لا تستقيم فوق ذلك فأما عندنا فيحتمل أن يقال بأنه يقضي لأنه مأمور
شرعا بأن يقضي بالعلم ويحتمل أن لا يقضي بمنزلة ما لو صار معلوما له بمعاينة السبب قبل أن يقلد
القضاء فيما يسمع الشهادة وفيما يندرئ بالشبهات من الحدود التي هي لله تعالى وإن صار
معلوما له بعدما قلد القضاء لم يقض به ما لم يشهد الشهود وعلم اليقين يثبت له بمعاينة
السبب لا محالة ألا ترى أن الشاهد لو قال أخبر لم يكن للقاضي أن يقضي بقوله وفيما يرجع
إلى العلم لا فرق بين قوله أشهد وبين قوله أخبر فعرفنا أن في باب القضاء يعتبر شرط سوى
العلم بالشيء ليتمكن القاضي من القضاء به ثم المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار
علم ضروري كالثابت بالمعاينة وأصحاب الشافعي يقولون الثابت به علم يقين ولكنه مكتسب
لا ضروري بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات فإنه علم يقين ولكنه مكتسب
لا ضروري وهذا لأن ما يكون ضروريا لا يتحقق الاختلاف فيما بين الناس وإذا وجدنا
الناس مختلفين في ثبوت علم اليقين بخبر التواتر عرفنا أنه مكتسب ولكنا نقول هذا فاسد
فإنه لو كان طريق هذا العلم الاكتساب لاختص به من يكون من أهل الاكتساب ورأينا أنه لا يختص
هذا العلم بمن يكون من أهل الاكتساب فكل واحد يعلم في صغره كان يعلم أباه وأمه بالخبر كما يعلم
بعد البلوغ ولو كان طريقه الاكتساب ليتمكن المرء من أن يترك هذا الاكتساب فلا يقع له العلم
وبالاتفاق العلم الذي يحصل بخبر التواتر لا يتمكن المرء من دفعه بكسب يباشره أو بالامتناع
من الكسب فعرفنا أنه ثابت ضرورة فأما المعجزة فهناك يحتاج إلى أن يميز المعجزة من المخرقة
ويميز ما يكون في حد مقدور البشر مما يكون خارجا من ذلك ولا طريق لهذا إلا بالاستدلال
فعرفنا أن العلم الثابت به طريقه طريق الاستدلال وقد بينا أنه لا اختلاف بين من له
عقول كاملة في العلم الواقع بخبر المتواتر وإنما الاختلاف ناشئ من نقصان العقل لبعض

الناس وترك التأمل وذلك وسواس يعتري بعض الناس كما يكون في المعلوم بالحواس وبالاتفاق
لا يعتبر هذا الاختلاف في المعلوم بالحواس ويكون العلم الواقع به ضروريا فكذلك في المعلوم
بخبر التواتر ثم اختلف مشايخنا رحمهم الله فيما هو متواتر الفرع آحاد الأصل من الأخبار
وهو الذي يسميه الفقهاء في حيز التواتر والمشهور من الأخبار فكان أبو بكر الرازي يقول
هذا أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين ولكنه علم اكتساب كما قال أصحاب الشافعي
في القسم الآخر وكان عيسى بن أبان رحمه الله يقول لا يكون المتواتر إلا ما يوجب العلم ضرورة
فأما النوع الثاني فهو مشهور وليس بمتواتر وهو الصحيح عندنا وبيان هذا النوع
في كل حديث نقله عن رسول الله صلعم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب ولكن تلقته العلماء
بالقبول والعمل به فباعتبار الأصل هو من الآحاد وباعتبار الفرع هو متواتر وذلك
نحو خبر المسح على الخفين وخبر تحريم المتعة بعد الإباحة وخبر حرمة التفاضل في الأشياء
الستة وما أشبه ذلك أما الرازي كان يقول لما تواتر نقل هذا الخبر إلينا فقد ثبت لا يتوهم
اجتماعهم على الكذب فقد أوجب لنا ذلك علم اليقين وانقطع به توهم الاتفاق في الصدر
الأول لأن الذين تلقوه بالقبول والعمل به لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا لجامع جمعهم
على ذلك وليس ذلك إلا تعين جانب الصدق في الذين كانوا أهلا من رواته ولكنا نقول إنما
هذا بالاستدلال فلهذا سمينا العلم الثابت به مكتسبا وإن كان مقطوعا فإنه بمنزلة العلم
بمعرفة الصانع ألا ترى أن النبي يستدل بهذه الأخبار فإنه يثبت بها الزيادة على كتاب الله
تعالى والزيادة على النص نسخ ولا ينسخ ما يوجب علم اليقين إلا بما يوجب علم اليقين
وجه قول عيسى أن ما يكون موجبا علم اليقين فإنه يكفر جاحده كما في المتواتر الذي يوجب العلم
ضرورة وبالاتفاق لا يكفر جاحد المشهور من الأخبار فعرفنا أن الثابت به طمأنينة القلب
لا علم اليقين وهذا لأنه وإن تواتر نقله من القرن الثاني والثالث فقد بقي فيه شبهة توهم
الكذب عادة باعتبار الأصل فإن رواته عدد يسير وعلم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن
هو معصوم عن الكذب على وجه لا يبقى فيه شبهة الانفصال وقد بقي ها هنا شبهة الانفصال باعتبار
الأصل فيمنع ثبوت علم اليقين به يقرره أن العلم الواقع لنا بمثل هذا النقل إنما يكون قبل

متواتر الفرع آحاد الأصل

بلغ

لا يكفر جاحد المشهور

التامل في سبهة الانفصال فاما عند التامل في هذه السبهة سمكن بعض فيه فعرفنا انه علم طمانينة فاما العلم الواقع بما هو متواتر باصله وفرعه فهو يزداد قوة بالتامل فيه ثم قد بينا ان التفاوت يظهر عند المقابلة فاذا لم يكن وراء القسم الاول احدا اخر عرفنا ان الثابت علم طمانينة ولكن مع هذا يجوز الزيادة على النص بهذا النوع من الاخبار لان العلماء لما تلقته بالقبول والعمل به كان دليلا موجبا فان الاجماع من العصر الثاني والثالث دليل موجب شرعا فلهذا جوزنا به الزيادة على النص ولكن مع هذا يبقى فيه شبهة توهم الانفصال فلا يكفر جاحده وما هذا الا نظير ما تقدم بيانه فان العلم بكون المسيح مبعوثا الى بني اسرائيل باعتبار النقل المتواتر اصلا وفرعا على وجه لم يبق فيه توهم الشبهة لا احد يقول المتواتر انه فنقل لو فصلت لا ينبت العلم لان ذلك الحادث الاصل متواتر الفرع كما قررنا فان قيل فكان ينبغي ان يكون به طمانينة القلب كما ثبت هنا قلنا اما لم يثبت لانه اعترض ما هو اقوى منه فيما يرجع الى العلم وهو اخبار علام الغيوب بانهم ما قتلوه يقينا والحجج التي يثبت بها طمانينة القلب اذا اعترض عليها ما هو اقوى لم يبق علم طمانينة القلب بها ثم ذكر عيسى ان هذا النوع من الاخبار ينقسم الى ثلثة اقسام قسم يضلل جاحده ولا يكفر وذلك نحو خبر الرجم وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطا ويخشى عليه المأثم وذلك نحو خبر المسح بالخف وخبر حرمة التفاضل وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطا في ذلك وهو الاخبار التي يختلف فيها الفقها في باب الاحكام وهو الذي قاله صحيح بناء على تلقي العلماء اياه بالقبول ثم العمل بموجبه فان خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الاول والثاني وانما خالف فيه الخوارج وخلافهم لا يكون قدحا في الاجماع ولهذا قال يضلل جاحده فاما خبر المسح ففيه شبهة الاختلاف في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضي الله عنهما كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله بعد سورة المائدة والله ما مسح رسول الله صلعم بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك ايضا وكذلك خبر الصرف فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يجوز التفاضل مستدلا بقوله عليه السلام لا ربوا الا في النسية وقد نقل رجوعه عن ذلك فلشبهة الاختلاف في الصدر الاول قلنا بانه لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم لان بعد ما رجعوا ثبت الاجماع وقد

اقسام المشهور ثلثة

حكم الاخبار التي في العقائد

ثبت الاجماع على قوله من الصدر الثاني والثالث ولا يبقى مخالفة الاجماع فلهذا يخشى على جاحده المأثم واما النوع الثالث فقد ظهر فيه الاختلاف في كل قرن فكل من يرجح عنده جانب الصدق فيه بدليل يعمل به وكان له ان يخطئ صاحبه ولكن لا يخشى عليه المأثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطاء موضوع عن المجتهد على ما نبينه واما الغريب المستنكر فانه يخشى المأثم على العامل به وذلك نحو خبر القتل في القسامة وخبر القضاء بالشاهد واليمين لانه يخالف ظاهر القرآن وقد رده العلماء في القرن الاول والثاني والعمل به فيه نوع من الكذب كما ان المشهور يترجح فيه من الصدق ـــــــــ بتلقيهم اياه بالقبول والعمل به فلا يخشى المأثم هناك على من يترك العمل به لما فيه من الصدق وكذلك يخشى على من يعمل بالغريب المستنكر لما فيه من الكذب والمأثم بمثله بمجرد الظن ومن الظن ما يأثم المرء باتباعه قال تعالى وظننتم ظن السوء وقال ان بعض الظن اثم وهو نظير من يصير الى التحري عند اشتباه القبلة فيعمل به مع وجود الدليل ويعمل بالظن بمثله والله اعلم ذكر عيسى انه ليس فيما يقصده التواتر حد معلوم من حيث العدد وهو الصحيح لان حد التواتر ما يثبت علم اليقين ولا يوجد من حيث العدد ما يثبت به علم اليقين واذا انتقص منه بفرد لا يثبت علم اليقين لكنا نعلم ان بالعدد اليسير لا يثبت ذلك لتوهم المواطاة بينهم وبالجمع العظيم يثبت ذلك لانعدام توهم المواطاة فانما يبتنى على هذا انه متى كان المخبرون بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب يكون خبرهم متواترا والحد والتوع فيه ما يكون متميز الاطراف مشكل الوسط كالسفر بالاميال والاكل بالارطال فهذا مما هو متميز الاطراف مشكل الوسط والطريق فيما يتبين

فصل في بيان الاجماع هذه الامة موجب للعلم قال رضي الله عنه اعلم بان اجماع هذه الامة موجب للعلم قطعا كرامة لهم على الدين لا انقطاع توهم اجتماعهم على الضلال بمعنى معقول فاليهود والنصارى والمجوس اكثر منا عددا وقد وجد منهم الاجماع على الضلال والانفاق قد يحصل من الخلق على وجه المتابعة للاباء من غير حجة كما اخبر الله تعالى عن الكفرة بقوله انا وجدنا اباءنا على امة وقال اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ومن بيان انه جعل اجماع هذه الامة حجة شرعا كرامة لهم على الدين هو مذهب الفقهاء واكثر المتكلمين

يعني جلبي الرومي لا اشكال قادر على اكل رطل من خبز ولا عنده انه لا يقدر على اكل الخبز رطل في مجلس واحد ويشك في اكل رطلين او ثلثة او اربعة او اكثر منها فيثبت الشك فيما بينهما والمتيقن دونها وكذلك حاله في البعد

تامل يظهر فائدة العلم لايثار

الا بالمثل التام

وقال النظام وقوم من الإمامية لا يكون الإجماع حجة موجبة للعلم قال لأنه ليس فيه إلا إجماع
الأفراد وإذا كان قول كل فرد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ فكذلك إذا تكلم
بعدما اجتمعوا لا يؤمن الخطأ لانعدام ما لأجله لا يؤمن أن كل واحد منهم لما كان إنسانا قبل
الإجماع فبعد الإجماع هم ناس وكل واحد من القادرين حالة الانفراد لا يصير عاجزا بعد الإجماع
وكل واحد من العميان عند الانفراد لا يصير بصيرا بالإجماع ولا يصير جملتهم أيضا بهذه الصفة
بعد الإجماع وهذا الكلام ظاهر التناقض والفساد فقد ثبت بالإجماع ما لا يكون ثابتا
عند الانفراد في المحسوسات والمشروعات فإن الأفراد لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة وإذا اجتمعوا
قدروا على ذلك واللقمة الواحدة من الطعام والقطرة من الماء لا يكون مشبعة ولا مروية ثم عند
الاجتماع تصير مشبعة مروية وهذا لأن بالاجتماع حدث ما لم يكن عند الانفراد وهو الدليل
الجامع لهم على ما اجتمعوا عليه وقد قررنا هذا في الخبر المتواتر ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة
للعلم فقد أبطل أصل الدين فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم فالمنكر لذلك
يسعى في هدم أصل الدين وتبين بهذا أخر الفصل ثم الدليل على أن الإجماع من هذه الأمة
حجة شرعا أنهم إذا اجتمعوا على شيء فالحق ما اجتمعوا عليه قطعا وإذا اختلفوا في شيء فالحق
لا يعدوهم أصلا الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وكلمة خير بمعنى أفعل فيدل على النهاية في الخيرية وذلك دليل ظاهر
على النهاية في الخيرية فيما يجمعون عليه ثم فسر ذلك بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وإنما جعلهم خير أمة بهذا والمعروف المطلق ما هو حق عند الله تعالى فأما ما يؤدي إليه اجتهاد
المجتهد فإنه غير معروف مطلقا إذ المجتهد يخطئ ويصيب لكنه معروف في حقه على معنى أنه
يلزمه العمل به ما لم يتبين خطأه ففي هذا بيان أن المعروف المطلق ما يجمعون عليه فإن قيل
هذا يقتضي أن كل واحد منهم آمر بالمعروف كما ذكرنا في موجب الجمع المضاف إلى جماعة
وبالإجماع اجتهاد كل واحد منهم بانفراده لا يكون موجبا للعلم قطعا قلنا لا بل المراد
هنا أن جميع الأمة أو أكثرهم بهذه الصفة وبيانه في قوله تعالى وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وكان ذلك من بعضهم ونعالج بذلك الكلام سواها ثم خلاء

وأهل الكوفة فيها وإنما يراد بعضهم فتبين بهذا النص أن المراد بيان أن الأكثر من هذه
الأمة إذا اجتمعوا على شيء فهو المعروف مطلقا وأنهم إذا اختلفوا في شيء فالمعروف
المطلق لا يعدوا أقاويلهم وقال تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين الآية فقد جعل الله اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استحقاق
النار ثم قول الرسول عليه السلام موجب للعلم قطعا فكذلك ما اجتمع عليه المؤمنون ولا يجوز أن يقال
المراد حال اجتماع الخصلتين لأن في ذكرهما الدليل على أن يكفي أحدهما كما في الآية بمنزلة قوله
والذين لا يدعون مع الله إلها آخر إلى قوله ومن يفعل ذلك يلق أثاما وأيد هذا قوله تعالى ولم يتخذوا
من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة ففي هذا تنصيص على أن من اتخذ وليجة من دون
المؤمنين فهو بمنزلة من اتخذ وليجة من دون الرسول وقال وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وفيه تنصيص على أن المرضي عند الله ما هم عليه حقيقة ومعلوم أن الارتضاء مطلقا
لا يكون مع الخطأ وإن كان المخطئ معذورا وإنما يكون بما هو الصواب فعرفنا أن الحق مطلقا
فيما اجتمعوا عليه وقال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط
العدل المرضي قال تعالى أوسطهم أي أعدلهم وأرضاهم قولا وقال القائل

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

أي عدل ففي الوصف لهم بالعدالة
تنصيص على أن الحق ما يجمعون عليه ثم جعلهم شهداء على الناس والشاهد مطلقا من يكون قوله
حجة ففي هذا بيان أن إجماعهم حجة على الناس وأنه موجب للعلم قطعا ولا معنى لقول من يقول
الشهود في الحقوق عند القاضي وإن جعلت شهادتهم حجة فإنها لا تكون موجبة للعلم قطعا
وهذا لأن شهادتهم حجة في حق القاضي باعتبار أنه مأمور بالقضاء بالظاهر فإن ما
وراءه غيب عنه ولا طريق له إلى معرفته فيكون حجة بحسب ذلك وأما هنا فقد جعل الله تعالى
هذه الأمة شهداء على الناس كما هو حق الله عليهم والله علام الغيوب لا يخفى عليه خافية
فإنما يكون حجة في حق الله تعالى على الناس ما يكون موصوفا بأنه حق قطعا كيف وقد جعل الله تعالى
شهادتهم على الناس كشهادة الرسول عليهم فقال ويكون الرسول عليكم شهيدا وشهادة الرسول
حجة موجبة للعلم قطعا لأنه معصوم عن القول بالباطل فتبين بهذه المقابلة أن شهادة

الامة في حق الناس بهذه الصفة والحوراي بعالى هذا في حكم الآخرة لانه لا يتصل في الآية ولان ما
في الآخرة يكون اداء الشهادة في مجلس القضاء والقاضي علام الغيوب عالم بحقائق الامور فالم
يكونوا عالمين بما هو الحق في الدنيا لا يصلحون للاداء بهذه الصفة في الآخرة مع ان الشهادة
في الآخرة مذكورة في الاشهر من كتاب الله تعالى من قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد
وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وفي قوله ويوم نبعث من كل امة شهيدا الآية فتبين ان المراد بما
يكون بالشهادة حقوق الله على الناس في الدنيا والاعمال كما وصف الله تعالى هذه
الامة بانهم شهداء فقد وصف به اهل الكتاب قال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن
تبغونها عوجا وانتم شهداء وقال بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ثم لم يدل
ذلك على ان اجماعهم موجب للعلم وهذا لان الله تعالى انما جعلهم شهداء بما اخذ الميثاق به عليهم
وهو بيان نعت رسول الله صلعم من كتابهم للناس كما قال واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
الآية ولو بينوا ذلك لكانت شهادتهم حجة الا انهم تعنتوا اذا اشتغلوا بالحسد وطلب الرياسة فكتموا
ذلك وانما سماهم اهل الكتاب باعتبار ما كانوا من قبل وكذلك جعلهم شهداء على حفظ الكتاب
فلما بدلوا كان قولهم حجة ولكنهم حرفوا وغيروا ذلك فلهذا لا يكون قولهم حجة فاما ههنا
فقد جعل الله هذه الامة شهداء على الناس مع بيان ان قولهم حجة في الزام حقوق الله تعالى
الناس الى قيام الساعة والاعمال فقد ثبت ان الله تعالى بالا اوجب العلم وقطع الحجة
الواحد والفاسق فهذا لا يجعل الواحد حجة باعتبار انه كلام رسول الله صلعم وقوله حجة
موجبة للعلم قطعا ولكن امتنع ثبوت العلم لتهمة في النقل واحتمل ذلك لضرورة فقد بان
رسول الله صلعم والفاسق لا يكون حجة لا بان الحكم ابتداء بل بعدية الحكم الثابت بالنص لانه
محل التهمة واحتمل ذلك لضرورة حاجتنا الى ذلك فاما ههنا فقد جعل الله تعالى الامة شهداء
على الناس مطلقا وذلك لا يكون الا اذا كان الحق مطلقا فيما يشهدون به فان قيل
وصفهم الله تعالى بانهم شهداء لا يكون دليلا على انه لا يتوهم اجماعهم على ما هو ضلالة كما في قوله
وما جعلت الحجر والاشجار لا يعدون بعد بيان انه جعلهم للعبادة ثم لا يمنع ذلك توهم اجماعهم
على ان العيان فلما اللام المذكور في قوله لتكونوا دل على انه جعلهم بهذه الصفة

كرامة لهم ليكون قولهم حجة على الناس في حق الله تعالى كما يقول انه جعل الناس احرارا
ليكونوا اهلا للملك فانا نبين منه ان لا اهلية للملك ثابت لهم باعتبار الحرية فهنا ايضا
نعلم من الآية ان قولهم حجة على الناس باعتبار صفة الوساطة لهم وهكذا كان يقتضي ظاهر
قوله الا ان يعدون عمرا انا لو حملنا على هذا الظاهر خرجت العبادات من ان ينال بها ثواب
او عقاب بتركها لان ذلك يثبت باختيار يكون من العبد عند الاقدام عليه فعرفنا ان المراد
من قوله الا ليعبدون الا وعليهم العبادة لي وان يترك الظاهر في موضع لقيام الدليل
فذلك لا يمنع العمل بالظاهر فيما سواه وتبين ان ما نحن فيه نظير شهادة الرسول علينا
كما ذكره الله معطوفا على هذه الصفة لا نظير ما استشهدوا به فاما السنة فقد جاءت
مستفيضة مشهورة في ذلك فمنها حديث عمر رض ان رسول الله صلعم قال من سره بحبوحة
الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ومنها حديث معاذ رض
قال رسول الله صلعم ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم اخلاص العمل لله تعالى ومناصحة ولاة الامر
ولزوم جماعة المسلمين ومنها قوله عليه يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وقال
من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وقال ان الله لا يجمع امتي على
الضلالة ولما سئل عن الخميرة التي يتعاطاها الناس قال ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والآثار في هذا الباب كثيرة تبلغه في جمع
ولم ينكر عليه احد من ذلك الجمع فذلك بمنزلة المتواترة لا يشك احد في القافلة بعد انصرافها
من مكة وسمع من كل فريق واحدا يقول قد حججنا فانه يثبت له علم اليقين بانهم حجوا في تلك
السنة ويتبين من المعقول شهدته فان الله تعالى جعل الرسول خاتم النبيين وحكم ببقاء
شريعته الى يوم القيامة وانه لا نبي بعده والى ذلك اشار رسول الله صلعم في قوله لا تزال طائفة
من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من ناواهم فلا بد من ان يكون شريعته ظاهرا في الناس
الى قيام الساعة وقد انقطع الوحي بوفاته فعرفنا ضرورة ان طريق بقاء شريعته عصمة الله
امته من ان يجتمعوا على الضلالة فان في الاجماع على الضلالة رفع الشريعة وذلك
يضاد الموعود من البقاء واذا ثبت عصمة جميع الامة من الاجتماع على الضلالة صار في ما اجمعوا

سبب الكفر الحسد وطلب الرياسة

انقطع الوحي بوفاته

علم المسموع من رسول الله صلعم وذلك موجب للعلم قطعا فهذا مثله وهذا معنى ما قلنا ان عند
الاجماع حدث ما لم يكن ثابتا بالافراد وهو نظير القاضي اذا نفذ قضاء باجتهاد فانه
يلزم ذلك على وجه لا يحتمل النقض وان كان قبل ذلك محتملا للاجتهاد وكان ذلك لصيانة القضاء
الذي هو من اسباب الدين فلان يثبت هاهنا ما ادعينا صيانة لاصل الدين كان اولى فان قيل
كيف يستقيم هذا وقد قال رسول الله صلعم لا تقوم الساعة الا على شرار الناس وقال
لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله قلنا ان صح هذا الحديث فهو في الظاهر
مخالف لما قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ومن كان
الله وليه فهو ظاهر ابدا ومعنى قوله يخرجهم من الظلمات الى النور اي من ظلمات الكفر
والباطل الى نور الايمان والحق وقد دل على ان الحق ما يتفقون عليه في كل وقت
وقال هو الذي يصلي عليكم وملائكته الاية ولو ثبت الحديث فالمراد بيان ان اهل الشر
يعلون في اخر الزمان مع بقاء الصالحين المتمسكين بالحق فيهم والمراد بالحديث الاخر
بيان الحال بين نفخة الفزع ونفخة البعث فان قيام الساعة عند نفخة البعث وعند ذلك
لم يبق في الارض من يذكر الله احدا حيا ثم الكلام بعد هذا في بيان سبب الاجماع وركنه
واهلية من ينعقد به الاجماع وشرطه وحكمه

فصل

في السبب قال
رضي الله عنه اعلم ان سبب الاجماع قد يكون توقيفا من الكتاب او السنة اما الكتاب فنحو
الاجماع على حرمة الامهات والبنات بسبب قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واما من السنة
فنحو الاجماع على ان في العينين الدية وفي احداهما نصف الدية والاجماع على انه لا يجوز بيع
الطعام المشترى قبل القبض وما اشبه ذلك فان سببه السنة المروية في الباب ومن ذلك
ما يكون مستنبطا بالاجتهاد على ما هو منصوص عليه من الكتاب او السنة وذلك نحو
اجماعهم على توظيف الخراج على اهل السواد فان عمر رضي الله عنه حين اراد ذلك خالفه بلال
مع جماعة من الصحابة حتى تلا عليهم قوله تعالى والذين جاءوا من بعدهم فقال ارى لمن بعدكم
في هذا الفيء نصيبا فلو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم فيها نصيب فاجمعوا على قوله وسبب
اجماعهم هذا الاستنباط ولما اختلفوا في الخليفة بعد رسول الله صلعم قال عمر رضي

هو من كان الله وليه لا يحتجب

ان رسول الله صلعم اختار ابا بكر لامر دينكم فلم لا نرضاه لامر دنيانا فاجمعوا على خلافته وسبب اجماعهم
هذا الاستنباط ومنها ما يكون عن راي نحو اجماعهم على اجل العنين واجماعهم على الحد على شارب
الخمر على ما روي ان عمر لما شاورهم في ذلك قال علي انه اذا شرب هذى واذا هذى افترى
وحد المفترين في كتاب الله ثمانون جلدة وهكذا قاله ابن عوف وكان علي يقول ما من احد
اقيم عليه حدا فيموت فاجد من ذلك في نفسي شيئا الا حد الخمر فانه ثبت بارائنا فان قيل
كيف يستقيم هذا واثبات الحدود بالراي لا يكون قلنا لا نقول اثبات اصل الحد كان بالراي
بل بالسنة وهو ما نقل ان رسول الله صلعم امر بالضرب بالجريد والنعال في شرب الخمر الا انهم
بالتفحص عرفوا مقدار ما ضرب فيه رسول الله صلعم وهو ان الذين كانوا يضربون بين يدي رسول الله نحو من
اربعين نفرا وضرب كل واحد بنعليه فعدلوا بالراي من النعال الى الجلدات اسند الا جلد الحد ف
واثبتوا المقدار بالنص فاجمعوا على ان حد الخمر ثمانون جلدة وكان ابن جرير يقول الاجماع الموجب للعلم
قطعا لا يصدر عن خبر الواحد ولا عن قياس لان خبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعا فما يصدر
عنه كيف يكون موجبا للدليل ولان الناس مختلفون في القياس هل هو حجة ام لا فكيف يصدر الاجماع عن نفس
الخلاف وهذا غلط بين فقد بينا ان الاجماع هذه الامة حجة شرعا باعتبار عينه لا باعتبار الدليل
ثم نقول بانه لا يكون الاجماع الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم بذلك
الدليل فهو ومن يقول كون الاجماع حجة اصلا سواء وخبر الواحد والقياس وان لم يكن موجبا
للعلم بنفسه فاذا تايد بالاجماع فذلك يضاهي ما لو تايد باية من كتاب الله تعالى او بالنص عن
رسول الله صلعم والقول بانه على ذلك يصير موجبا للعلم من هذا الطريق قطعا وقد كان في
الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة على ما نبينه وانما اظهر الخلاف بعض اهل
الكلام ممن لا بصر له في الفقه وبعض المتاخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام واولئك لا يعتد بكلامهم
ولا يوثق بوفاقهم ثم الاجماع الثابت بهذه الاسباب بحسب انتقاله الينا بالطريق الذي ثبت
به انتقال السنة المروية عن رسول الله صلعم وذلك تارة يكون بالتواتر وتارة بالاشتهار وتارة
بالاحاد وذلك نحو ما يروى عن عبيدة السلماني قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلعم على شيء
كاجماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت على الاخت

حد خمر ثبت بالاجماع

اجماع هذه الامة

طرق الاجماع

وقال ابن مسعود رضي في تكبيرات الجنائز كل ذلك قد كان ورايت اصحاب محمد صلعم ورضي عنهم يكبرون عليها اربعا ومن الناس من يقول الاجماع يكون حجة لو ادى الى الاجماع موجب العلم قطعا وخبر الواحد لا يوجب ذلك وهذا خطا بين فان قول رسول الله صلعم موجب للعلم اليقين ثم يجوز ان يثبت ذلك بالنقل بطريق الاحاد على ان يكون موجبا للعمل دون العلم فكذلك الاجماع يجوز ان يثبت بالنقل بطريق الاحاد على ان يكون موجبا للعمل وسنقرر هذا في باب الحكم ان شاء الله تعالى

ثبوت الاجماع بطريق الاحاد

فصل في الركن

ركن الاجماع نوعان العزيمة والرخصة فالعزيمة هو اتفاق الكل على الحكم بقول سمعه منهم او مباشرة الفعل فيما يكون من بابه على وجه يكون ذلك موجودا من العام والخاص فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم كحرمة المراة على عمتها وخالتها وفرايض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما اشبه ذلك وهذا لان كل شي ما يقوم به اصله فما يقوم اصل الاجماع في الوجه هذا واما الرخصة فهو ان يشتهر القول من بعض علماء العصر وسكت الباقون عن اظهار الخلاف وعن الرد على القائلين بعد عرض الفتوى عليهم او صيرورته معلوما لهم بالاشتهار والظهور فالاجماع يثبت به عندنا ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الاجماع وحكي عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم ثبت الاجماع وان انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع وجه قولهم ان السكوت محتمل قد يكون للموافقة وقد يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف والمحتمل لا يكون حجة خصوصا فيما يوجب العلم قطعا الا ترى ان فيما هو محتمل السكوت لا يكون دليلا على نسبته محتملا ويستدلون على صحة هذه القاعدة بما روي ان عمر رضي لما شاور الصحابة رضي في مال فضل عنده للمسلمين فاشاروا عليه بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن فقال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فهو لم يجعل سكوته دليل الموافقة لهم حتى ساله واستجاز علي السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم ولما شاور

السكوت في محل الاختلاف لا يكون دليلا

السكوت عند الحاجة لا يجوز

عمر رضي الله عنه الصحابة رضي في املاص المغيبة التي بعث اليها فقرعت قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير ولا شي عليك وعلي في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطاوا وان قاربوك فقد غشوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتني فقد استجاز السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه ولما قال ابن عباس رضي في مسئلة العول للصحابة رضي قالوا له هلا اظهرت هذا في زمن عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية فمنعني درته وفي ذلك كان عيسى بن ابان يقول السكوت لا يكون دليل الموافقة بدليل حديث ذي اليدين فانه حين قال اقصرت الصلاة ام نسيتها يا رسول الله نظر رسول الله صلعم الى ابي بكر وعمر رضي وقال احق ما يقول ذو اليدين ولو كان السكوت دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلعم ولما استنطقهم في الصلاة مع حاجته وكان الكرخي رحمه الله يقول السكوت على النكير فيما يكون مجتهدا فيه لا يكون دليل الموافقة لانه ليس لاحد المجتهدين ان ينكر على صاحبه لاجتهاد وليس عليه ان يبين له ما ادى اليه اجتهاده فالسكوت في مثله لا يكون دليل الموافقة وجه قولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع ابدا لانه لا يتصور اجتماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا لاصله فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم بقرون فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فيجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع لان العادة ان المجتهد اذا بلغه الفتوى لا يحل له السكوت عن اظهار الخلاف اذا كان الحكم عنده خلاف ما ظهر وسكوتهم محمول على الوجه الذي يحل فبهذا الطريق يقطع معنى التساوي في الاحتمال ويترجح جانب اظهار الموافقة ومثل هذا

الجرح مرفوع

السكوت لا يخرج احد المجتهدين فيما يكون مختلفا فيه من ان يحمل على ظاهره ولهذا قال الشافعي
انما يثبت الاجماع اذا اشتهر القول من الكل لان هذا القدر مما يأتي واقامة السكوت مقام
اظهار الموافقة لدفع الحرج فيقدر بقدره ولا حرج في اعتبار ظهور القول من الاكثر
وان لا يجعل سكوت الاقل كقول الاكثر فاذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل وان اظهر
القول من الاكثر يجعل كظهوره من الكل ولكنا نقول المعنى الذي لاجله جعل سكوت الاقل
بمنزلة اظهار الموافقة انه لا يحل لهم ترك اظهار الخلاف اذا كان عندهم خلاف ذلك
وهذا المعنى فيما يشتهر من واحد او اثنين اظهر لان ترك الاكثرين اظهار الخلاف يكون ابين فاذا
جعل سكوتهم عن اظهار الخلاف بعد ما اشتهر القول دليل الموافقة كان اولى فاما ما حدث
القسمة فانما سكت علي رض لان ما اشاروا به على عمر كان حسنا فان للامام ان يؤخر القسمة فيما يفضل
عنده من المال ليكون معدا لنائبة تنوب المسلمين ولكن كان القسمة احسن عنده على ان اولى بها
اداء الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وفي مثل هذا الموضع لا يجب اظهار الخلاف ولكن
اذا استشير بين الاحسن ولهذا سكت علي رض في الابتداء وحين سأله بين الوجه الاحسن
عنده وكذا حديث الاملاص فان ما اشاروا به من الحكم كان صوابا لانه لم يوجد من عمر
مباشرة صنع بها لان الجنين هو جنايته ولكن الزام الغرم مع هذا يكون ابعد من القيل
والقال ويكون اقرب الى بسط العدل وحسن الرعاية فلهذا سكت في الابتداء ولما استنطقه
بين اولى الوجهين عنده ثم نوضحه ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليل الموافقة
عند ما في مجلس المشاورة ولم يتصل الحكم بعد فانما يكون هذا الحجة ان لو فصل عن الحكم بقوله
او ظهر منه توقف في الجواب ويكون على سبيل التمهيد لذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته
في الابتداء على انه لتجربة افهامهم او لتعظيم الفتوى الذي يريد اظهاره او ليحبها في حتى لا
يزدري به احد من السامعين او ليروي النظر في الحادثة ويميز من الاشباه حتى يتبين له
ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رض لكان هو يبين ما يستقر عليه
رأيه من الجواب قبل الزام الحكم والقضاء بمجلس المشاورة فاما حديث ابن عباس فقد قيل انه
لا يكاد يصح لان عمر رض كان يقدم ابن عباس وكان يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة

بلغ مع [illegible]

ابن عباس كان مقدما

لما عرف من فطنته وحسن ذهنه وبصيرته وقد اشار عليه بأشياء فقبل ذلك واستحسنه
وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه شبه العباس في رأيه ودهائه
فلعله يستفهم مع هذا ان يقال انه امتنع من بيان قوله وحجته لعمر رض مهابة له وان صح فمنه
المهابة انما كان باعتبار ما عرف من فضل رأي عمر وفقهه ثم بذلك الامر لا يستقصا في المحاجة معه
كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان من المجتهدين في كل عصر فانهم يهابون الكبار
ولا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران ومن كان الناس في تقية من عمر
في اظهار الحق مع قوله عليه السلام دار الحق مع عمر حيث دار وكان الين واسرع قبولا للحق حتى كان
يشاورهم ويقول لهم لا خير فيكم اذا لم تقولوا لنا ولا خير فينا اذا لم نسمع منكم رحم الله امرأ
اهدى الي اخيه عيوبه فمع طلب البيان من هذه الصفة لا يتوهم ان يهابه احد فلا يظهر عنده
حكم الشرع مهابة له وحديث ذي اليدين قلنا مجرد السكوت عن النكير لا يكون دليل الموافقة
عندنا ولكن مع ترك اظهار ما هو الحق عنده بعد مضي مدة المهلة ولم يوجد هذه الصفة
في حديث ذي اليدين فانه كما ظهر منه المقالة سأل رسول الله صلعم ابا بكر وعمر رض وكان الكلام في
الصلاة يومئذ مباحا فما كان هنالك ما يمنعهم من الكلام واحب رسول الله ان يعرف ما عندهم
من خلاف له او وفاق وذلك يستفهم قبل ان يحصل المقصود بالسكوت وان كان يحصل
ذلك بسكوتهم عن اظهار الخلاف لو قام رسول الله صلعم لاتمام الصلاة ولم يستنطقهم
ولذلك ما قاله الكرخي فهو خارج عن هذا الحرف لانا لا نجعل مجرد السكوت عن النكير
دليل الموافقة بل ترك اظهار ما عنده مما هو مخالف لما انتشر وهذا واجب على كل مجتهد
من علماء العصر لا يباح له السكوت عنه بعد ما انتشر قول بخلاف قوله وبلغه ذلك
فانما يحمل السكوت على الوجه الذي يحل له شرعا ولهذا اعتبرنا ثبوت الاجماع بهذا الطريق
ان سكت بعد عرض الفتوى عليه لانه ما لم يبلغه قول هو مخالف لما عنده وما لم يسأل عنه
لا يلزمه البيان وانما يكون ذلك بعد عرض الفتوى عليه وبعد مضي مدة المهلة لانه يحتاج
الى التروي والى رد الحادثة الى الاشباه لتمييز الاشبه بالحادثة من بين الاشباه برأيه
ولا يتأتى ذلك الا بمدة فاذا مضت المدة ولم يظهر خلافا ما يبلغه كان ذلك دليلا على الوفاق

عن ابن عباس رض

اول من قال هذا ابو اخزم جد حاتم لانه رأى
من ابن ابنه الحشرج من امرئ القيس
عبد الله بن سعد بن الحشرج ابن ابي اخزم الطائي
بن سعد بن اخزم ابن ابي اخزم وذلك لما رأى
لما انشأ نشئة ذلك حاتم في الجود
نشأ وتقيل اخلاق اخزم في الجود
قال جده شنشنة اعرفها من اخزم
وهي الطبيعة والعادة تصرف في
قرب الشبه وقد تمثل به عمر لابن عباس رض
تشبيها بابيه لانهما يقال لم يكن
لقريش مثل رأي العباس
ورأيت بخط غيره الحديث ان
الشنشنة الطبع والخلق وذلك ان
اخزم مات وترك بنين فوثبوا يوما على
جدهم ابي اخزم فادموه فقال ان
بني زملوني بالدم شنشنة اعرفها
من اخزم اي انهم اشبهوا اباهم وكان
عاقا به

باعتبار العادة فإن قيل كان ينبغي أن لا ينتهي هذه المدة إلا بموته لأن الإنسان قد يكون
متفكراً في شيء مدة عمره فلا يستقر فيه رأيه على شيء وقد يرى رأياً في شيء ثم يظهر له رأي آخر
فيرجع عن الأول فعلى هذا مدة التروي لا تنتهي إلا بموته قلنا لا كذلك بل إذا مضى من المدة
ما يتمكن فيه من النظر والاجتهاد فعليه إظهار ما يترجح باجتهاده من موافقة الجواب أو
خلاف أو وقف وإن الحيلة السكوت عن الإظهار إلا عند الموافقة وبعدما ثبت الإجماع
بهذا الطريق فليس له أن يرجع عنه برأي يعترض له لأن الإجماع موجب للعلم قطعاً بمنزلة النص
فكما لا يجوز ترك العمل بالنص باعتبار رأي يعترض له لا يجوز مخالفة الإجماع برأي يعترض له
بعدما انعقد الإجماع بدليله وكذلك إن لم تعرض عليه الفتوى ولكن اشتهر الفتوى في الناس
على وجه يعلم أنه بلغ ذلك الساكتين من علماء العصر فإن ذلك يقوم مقام العرض عليهم
لأنه إظهار الخلاف الذي عندهم إن كانوا يعتقدون خلافاً ولكن على وجه يتيسر ذلك — عليهم
الخلاف فيهم كما اشتهر القول الأول ليكون الثاني معارضاً للأول ولو أظهروا ذلك
لانتشر فسكوتهم عن الإظهار الثابت بدليل عدم الانتشار دليل على الموافقة وبهذا
الطريق أثبتنا كون القرآن معجزاً فإن العرب ما عارضوه بمثله ولو فعلوه لانتشر ذلك
وعجزهم عن المعارضة بعد التحدي دليل على أنه معجز فإن قيل فقد اشتهر فتوى الناس
بجواز المزارعة بعد أبي حنيفة رحمه الله قولاً وفعلاً مع سكوت أصحاب أبي حنيفة عن النكير ولم
يكن ذلك دليل الموافقة قلنا كان انتشار ذلك بعد اشتهار الخلاف من أصحاب أبي حنيفة
لمن أجاز المزارعة مجاهدة ومناظرة فإنما تركوا التشنيع على من باشر ذلك لأنه ظهر عند
الناس نوع رجحان لقول من أجازها فأخذوا بذلك وذلك منع القائلين بفسادها من أن
يظهروا ويمنعوا الناس من ذلك لعلمهم أن الناس لا يتبعون باعتبار ما ظهر لهم بمنزلة القاضي إذا قضى
في فصل مجتهد فيه فإنه لا يجب على المجتهد الذي يعتقد خلافه أن يظهر للناس خطأ
القاضي لعلمه أن الناس لا يأخذون بقوله ولاعتقاده أن قضاء القاضي فيما قضى به نافذ وإن
ذلك الجانب يترجح بالقضاء فترك النكير على من باشر المزارعة بهذه المثابة يحقق ما قلنا
أن من عادة المتشاورين من العوام في شيء يهمهم من أمر الدنيا ويتعلق به بعض مصالحهم

إذا علم عدم انتفاع الناس [illegible]

أن البعض إذا أظهروا رأياً وعند البعض خلاف ذلك فإنهم لا يمتنعون من إظهار ما عندهم
إلا نادراً ولا يبنى الحكم على النادر فإذا كان هذا في أمر الدنيا فإن السكوت عن الإظهار مع
قدرتهم عليه فلأن يكون أمر الدين وما يرجع إلى إظهار حكم الله تعالى بهذه الصفة حتى يكون السكوت
فيه دليل الوفاق كان أولى وكذلك العادة من حال من يسمع ما هو مستبعد عنده أن يسمع
من إظهار النكير ويكون ذلك أجل همته ألا ترى أنه لو أخبر مخبر أن الخطيب يوم الجمعة لما
صعد المنبر رماه إنسان بسهم فقتله وسمع ذلك منه قوم شهدوا الجمعة ولم يعرفوا من ذلك
شيئاً فإنه لا يكون في همتهم شيء أسبق من إظهار الإنكار عليه وقد بينا أن ما عليه العادة
الظاهرة لا يجوز تركه في الأحكام فتبين باعتبار هذا أن السكوت دليل الموافقة ونحن نعلم
أنه قد كان عند الصحابة أن إجماعهم حجة موجبة للعلم قطعاً فإذا علم الساكت هذا يفترض
عليه بيان ما عنده ليتحقق الخلاف ويخرج ما اشتهر من أن يكون حكم الحادثة قطعاً والسكوت
إن لم يدل على الموافقة فلا إشكال أنه لا يدل على الخلاف ومن هذا الجنس إذا اختلفوا
في حادثة على أقاويل محصورة فإن المذهب عندنا أن هذا يكون دليل الإجماع منهم على أنه
لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقاويل حتى ليس لأحد أن يحدث فيه قولاً آخر برأيه
وعند بعضهم هذا من باب السكوت الذي هو محتمل أيضاً فكما لا يدل على نفي الخلاف لا
يدل على نفي قول آخر في الحادثة فإن ذلك نوع تعيين ولا يثبت بالمحتمل ولكنا نقول قد بينا
أنهم إذا اختلفوا على أقاويل فنحن نعلم أن الحق لا يعدو أقاويلهم وهذا بمنزلة التنصيص منهم
على أن ما هو الحق حقيقة في هذه الأقاويل فماذا بعد الحق إلا الضلال وكذلك هذا الحكم
في اختلاف بين أهل كل عصر إلا على قول بعض مشايخنا فإنهم يقولون هذا في أقاويل الصحابة
خاصة لما لهم من الفضل والسابقة ولكن المعنى الذي أشرنا إليه يوجب المساواة وعلى هذا
قالوا فيما ظهر من بعض الخلفاء من الصحابة بصوابه فإنه في خطبته على المنبر ولم يظهر من أحدهم
خلاف فيه فإن ذلك إجماع منهم بهذا الطريق وقد قال بعض من لا يعبأ بقوله الإجماع
الموجب للعلم قطعاً لا يكون إلا في مثل ما اتفق عليه الناس من موضع الكعبة وموضع الصفا
والمروة وما أشبه ذلك وهذا ضعيف جداً فإنه يقال لهذا القائل بأي طريق عرفت

لا ينبني الحكم على النادر

العادة لا تترك في الأحكام الشرعية

إن لم يدل على [illegible] لا يدل على الخلاف

إجماع المسلمين على هذا الطريق بما علم نصا من كل واحد من آحادهم فإن قال يتعذر ظهوره للناس كلهم
وإن قال أو لكن يشتهر البعض وسكوت الباقين عن إظهار الخلاف فيقول كما ثبت
بهذا الطريق الإجماع منهم على هذه الأشياء التي لا يشك فيها أحد فكذلك يثبت الإجماع منهم
بهذا الطريق في الأحكام الشرعية

فصل في الأهلية

زعم بعض الناس
أن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا باتفاق فرق الأمة أهل الحق وأهل الضلالة جميعا
لأن الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل فأما المذهب عندنا أن الحجة اتفاق
كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر لأن حكم الإجماع إنما يثبت
باعتبار وصف الأمة لا بهذه المعاني وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم
أمة وسطا وهو عبارة عن الخيار العدول المرضيين وصفة الشهادة بقوله لتكونوا شهداء
على الناس ولا بد من اعتبار الأهلية لأداء الشهادة بقوله لتكونوا شهداء وصفة الأمر بالمعروف
وذلك يشير إلى صفة الاتباع فيما يأمرون به وينهون وإنما يعرض إليه العدل المرضي فيما يأمر به
وسوية بطريق الكرامة على الدين والمستحق للكرامة مطلقا من كان بهذه الصفة فأما أهل
الأهواء فمن يكفر في هواه فاسم الأمة لا يتناوله مطلقا ولا هو مستحق للكرامة الثابتة
للمؤمنين ومن يضلل في هواه إذا كان يدعو الناس إلى ما يعتقده فهو متعصب لذلك على وجه
خرج به عن صفة السفه والمجون فيكون متهما في أمر الدين لا يعتبر قوله في إجماع الأمة
ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض في إمامة أبي بكر رضي الله عنه ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه
فإن كان لا يدعو الناس إلى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه
لا معتبر بقوله لأنه إنما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو
باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الإجماع مع مخالفته لأنه من أهل الشهادة ولهذا كان
مقبول الشهادة في الأحكام قال رضي الله عنه والأصح عندي أنه إن كان متهما بالهوى ولكنه
غير مظهر له فالجواب هكذا فأما إذا كان مظهرا للهوى فإنه لا يعتد بقوله في الإجماع
لأن المعنى الذي لأجله قبلت شهادته لا يوجد هاهنا فإنها تقبل لانتفاء تهمة الكذب
على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة

وهذا دليل على أنهم لا يؤتمنون في أحكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فإن الخوارج هم الذين يقولون
الذنب بنفسه كفر وقد أكفروا أكثر الصحابة الذين عليهم مدار أحكام الشرع وإنما عرفناها بنقلهم
فكيف يعتمد قول هؤلاء في أحكام الشرع وإن وافقناهم أنهم لا يتعلمون ذلك إذا كانوا يعتقدون كفر
الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الإجماع فأما من يكون محقا في اعتقاده ولكنه فاسق في تعاطيه
فالعراقيون يقولون لا يعتد بقوله في الإجماع أيضا لأنه ليس بأهل لأداء الشهادة ولا التوقف
في قوله واجب بالنص وذلك بلي وجوب الاتباع قال رضي الله عنه والأصح عندي أنه إذا كان
معلنا لفسقه فكذلك الجواب لأنه لما لم يتحرز من إعلان ما يعتقده باطلا فكذلك لا يتحرز من إعلان
قول يعتقد بطلانه فأما إذا لم يكن مظهرا للفسق فإنه يعتد بقوله في الإجماع وإن علم فسقه حتى ترد
شهادته لأنه لا يخرج بهذا من الأهلية للشهادة أصلا ولا من الأهلية للكرامة بسبب الدين ألا ترى
أنا نقطع القول فيمن يموت مؤمنا مصرا على فسقه أنه لا يخلد في النار وإن كان هو أهلا للكرامة
بالجنة في الآخرة فكذلك في الدنيا باعتبار قوله في الإجماع فأما من لم يكن عالما مجتهدا فهو معتبر في الحكم
الذي يختص بمعرفته والحاجة إليه العلماء وعلى هذا قلنا من يكون متكلما غير عالم بأصول الفقه
والأدلة الشرعية في الأحكام لا يعتد بقوله في الإجماع هكذا نقل عن الكرخي وكذلك من يكون
محدثا لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس الشرعية لا يعتد بقوله في الإجماع لأن هذا
فيما ينبني عليه حكم الشرع بمنزلة العامي ولا يعتد بقول العامي في إجماع علماء العصر لأنه لا
هداية له في الحكم المحتاج إلى معرفته فهو بمنزلة المجنون حتى لا يعتد بخلافه ثم قال بعض العلماء
الذين هم بالصفة التي قلنا من أهل العصر ما لم يبلغوا حدا لا يتوهم عليهم التواطؤ على الباطل
لا يثبت الإجماع الموجب للعلم باتفاقهم لأن حكم التواتر لا يثبت بخبرهم ما لم يبلغوا هذا
الحد فكذلك حكم الإجماع بقولهم لأن كل واحد منهما يثبت علم اليقين والأصح عندنا أنهم إذا كانوا
جماعة واتفقوا قولا أو فتوى من البعض مع سكوت الباقين فإنه ينعقد الإجماع به وإن لم يبلغوا
حد التواتر بخلاف الخبر فإن ذلك يحتمل الصدق والكذب فلا بد من مراعاة معنى ينتفي به تهمة
الكذب بكثرتهم ألا ترى أن صفة العدالة لا تعتبر هناك وهذا إظهار حكم ابتداء فلسنا نعتبر فيه
معنى تهمة الكذب من أمانة توهم الخطأ وإذا كانوا جماعة فالأمر عرف لذلك ثابت شرعا

أي التواتر والإجماع

الخوارج يقولون إن الذنب كفر

من كان متكلما غير عالم بأصول

ولا عبرة لقول المحدث من ليس له فقه في كلامه للمتكلمين

ما في يعتد به في الدلائل التي ثبتت بها الأحكام وأما في الأمة في ... ولا ينبغي ... بنقل ... أعني ...

الإمام رأى أربعة من الصحابة

كرامة لهم بسبب الدين وصفة العدالة على ما قررنا فإن قيل لا تؤمن على هؤلاء اعتقاد الفسق
أو الضلالة أو الردة مثلا بعد ما انعقد الإجماع منهم فكيف يؤمن الخطأ باعتبار إجماعهم
وعن هذا الكلام جوابان لمشايخنا رحمهم الله أحدهما أنا لا نجوز هذا على جماعتهم بعد ما كان
إجماعهم موجبا للعلم في حكم الشرع فإن الله تعالى يعصمهم من ذلك لأن إجماعهم صار بمنزلة النص
عن صاحب الشريعة فكما أن الرسول عليه السلام كان معصوما عن هذا بقطع القول به فإن قوله موجب للعلم
للعلم كرامة بسبب الدين والثاني أنه وإن تحقق هذا منهم فإن الله تعالى يقيم آخرين مقامهم ليكون
الحكم ثابتا بإجماعهم لأن الدين محفوظ إلى قيام الساعة على ما قال عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين
على الحق حتى يأتي أمر الله فما يعترض على الأولين لا يؤثر في حكم الإجماع لقيام أمثالهم مقامهم بمنزلة
موتهم وقال بعض العلماء إن الإجماع الموجب للعلم لا يكون إلا بإجماع الصحابة الذين كانوا خير
الناس بعد رسول الله صلعم لأنهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل وأثنى عليهم في آثار معروفة
فهم المختصون بهذه الكرامة وهذا ضعيف عندنا فإن النبي عم كما أثنى عليهم فقد أثنى على من
بعدهم فقال خير الناس قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ففي هذا بيان أن أهل
كل عصر يقومون مقامهم في صفة الخيرية إذا كانوا على مثل اعتقادهم والمعاني التي بها
إثبات هذا الحكم بها من صفة الوساطة والشهادة والأمر بالمعروف لا تختص بزمان ولا بقوم
وثبوت هذا الحكم بالإجماع ليحقق بقاء حكم الشرع إلى قيام الساعة وذلك لا يتم ما لم يجعل إجماع
أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضي فإن قيل فأبو حنيفة رحمه الله قال بخلاف هذا لأنه قال ما جاءنا
عن الصحابة رضي اتبعناهم وما جاء عن التابعين زاحمناهم قلنا إنما قال ذلك لأنه كان من جملة التابعين
فإنه رأى أربعة من الصحابة أنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى وأبا الطفيل وعبد الله بن حارث
بن جزء الزبيدي رضي وقد كان ممن يجتهد في عهد التابعين ويعلم الناس حتى ناظر الشعبي
في مسألة النذر بالمعصية فكان لا ينعقد إجماعهم بدون قوله فلهذا قال ذلك لا لأنه كان
لا يرى إجماع من بعد الصحابة رضي حجة ومن الناس من يقول الإجماع الذي هو حجة إجماع
أهل المدينة خاصة لأنهم أهل حضرة رسول الله صلعم وقد بين رسول الله خصوصية تلك
البقعة في آثار فقال إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها وقال إن

الآثار الواردة في حقوق المدينة

انظر إلى ما صدر من الشيخ في حق أهل مدينة من التعرض

أنواع الكرامة لأهل بيت الرسول عم

الدجال لا يدخلها وقال من أراد أهلها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء وقال إن المدينة
تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد ولكنا نقول هذا من المعاني التي تختص بمكان دون مكان ثم إن كان
مراد القائل أهلها الذين كانوا في عهد رسول الله فهذا لا ينازع فيه أحد وإن كان المراد
أهلها في كل عصر فهو قول باطل لأنه ليس في بقعة من البقاع اليوم في دار الإسلام قوم هم أقل
علما وأظهر جهلا وأبعد من أسباب الخير من الذين هم بالمدينة فكيف يستجاز القول بأنه لا إجماع
في أحكام الدين إلا إجماعهم والمراد بالآثار حال المدينة في عهد رسول الله حين كان بها الهجرة
ونصه كان المسلمون يجتمعون فيها وأهل الحسد والريب لا يقرون فيها وقد تكون البقعة
محروسة وإن كان من يسكنها على غير الحق ألا ترى أن مكة كانت محروسة عام الفيل مع أن أهلها
كانوا مشركين يومئذ ومن الناس من يقول لا إجماع إلا للعترة رسول الله صلعم لأنهم المخصوصون
بقرابة رسول الله صلعم وأسباب العز قال عليه إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي إن تمسكتم
بهما لم تضلوا بعدي وقال تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا
ولكنا نقول أنواع الكرامة لأهل البيت متفق عليه ولكن حكم الإجماع الموجب للعلم باعتبار
نصوص ومعان لا تختص ذلك بأهل البيت والنسب ليس من ذلك في شيء فالتخصيص به يكون زيادة
كنسخ وقد قال تعالى واتبع سبيل من أناب إلي فكل من كان مرضيا في الديانة فهو داخل في هذه الآية
وهو مراد بقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين كما ذكرنا من الأسئلة لأنه

فصل

الشرط زعم بعض الناس أن انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع وهو قول الشافعي أيضا
لأن قبل انقراض العصر إذا بدا لبعضهم رأي خلاف رأي الجماعة فإن ما ظهر لم يكن إلا تمام
بمنزلة الموجود في الابتداء ولو كان موجودا لم ينعقد إجماعهم بدون قوله فكذلك إذا
اعترض له ذلك ولا يقع الأمن عن هذا إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع ألا ترى
أن أبا بكر رضي كان يسوي بين الناس في العطايا وكانوا لا يخالفونه في ذلك ثم فضل عمر
في العطايا في خلافته ولا يظن به مخالفة الجماعة فعرفنا أنه بدون انقراض العصر
لا يثبت حكم الإجماع وقال علي رضي اتفق رأيي ورأي عمر رضي على أن أمهات الأولاد لا يبعن
والآن أحدث رأيا من الموالي ثم رأيت أن أرقهن فلو ثبت الإجماع قبل انقراض العصر

لما استحال خلاف الإجماع برأيه وأما قبل انقراض العصر فليس بشرط لأن الإجماع لما انعقد باعتبار اجتماع معاني الذي قلنا كان الثابت به كالثابت بالنص وكما أن الثابت بالنص لا يختص بوقت دون وقت فكذلك الثابت بالإجماع ولو شرطنا انقراض العصر لم يثبت الإجماع أبداً لأن بعض التابعين في عصر الصحابة رضي الله عنهم كان يزاحمهم في الفتوى فيتوهم أن يبدو له رأي بعد أن لم يبق أحد من الصحابة رضي الله عنهم وهكذا في القرن الثاني والثالث فيؤدي إلى سد باب حكم الإجماع وهذا باطل ولكنا نقول بعدما ثبت الإجماع موجباً للعلم باتفاقهم فليس لأحد أن يظهر خلافه لكن برأيه لا من أهل ذلك العصر ولا من غيرهم كما لا يكون له أن يخالف النص برأيه وهذا بخلاف ما إذا كان قبل انعقاد الإجماع لأن قبل انعقاد الإجماع الدليل الموجب للعلم لم يظهر هناك فكان قوله معتبراً في منع انعقاد الإجماع أما حديث التسوية في العطاء فقد كان مختلفاً فيه في الابتداء على ما روي عن عمر رضي الله عنه قال لأبي بكر رضي الله عنه أتجعل من لا سابقة له في الإسلام كمن له سابقة فقال أبو بكر هم إنما عملوا لله فأجرهم على الله فتبين أن هذا الفصل كان مختلفاً فيه في الابتداء فلهذا قال على رأي التفضيل وحديث أمهات الأولاد فالمروي أن علياً رضي الله عنه قال ثم رأيت أن أرقهن يعني لا أعتقهن بموت المولى حتى يكون الوارث أو الوصي هو المعتق لما كان دل عليه ظاهر بعض الآثار المروية عن رسول الله صلعم ولعل المراد هو أن يعتقن لأن ليس مصروف الرق وجواز البيع لا محالة وكان الكرخي رحمه الله يقول شرط الإجماع أن يجمع علماء العصر كلهم على حكم فأما إذا اجتمع الأكثر على شيء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع وهذا قول الشافعي رحمه الله استدلالاً بأن النبي صلعم قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولأنه لا معتبر بالقلة والكثرة في المعنى الذي يبتنى عليه حكم الإجماع وبالاتفاق لو كان فريق منهم على قول وفريق منهم على قول آخر فإنه لا يثبت حكم الإجماع فكذلك إذا كان الأكثر على قول ونفر يسير منهم على خلاف ذلك لا يثبت حكم الإجماع قال رضي الله عنه والأصح عندي ما أشار إليه أبو بكر الرازي أن الواحد إذا خالف الجماعة فإن سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الإجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس الصحابة رضي الله عنهم في زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث جميع المال وإن لم يسوغوا له الاجتهاد وأنكروا عليه قوله فإنه يثبت حكم الإجماع

بدون قوله بمنزلة قول ابن عباس رضي الله عنه في حل التفاضل في أموال الربا فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يسوغوا له هذا الاجتهاد حتى روي أنه رجع إلى قولهم فكان الإجماع ثابتاً بدون قوله ولهذا قال محمد رحمه الله في الإملاء لو قضى القاضي بجواز بيع الدرهم بدرهمين لم ينفذ قضاؤه لأنه مخالف للإجماع والدليل على صحة هذا القول قوله صلعم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وقال عليكم بالسواد الأعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين ففي هذا إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة ولأنا لو شرطنا هذا أدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لأنه لا يكاد يكون في أهل العصر واحد أو اثنان ممن لم يبلغه ذلك الفتوى أصلاً أو ممن يرى خلاف ذلك وإنما كان الإجماع حجة باعتبار ظهور وجه الصواب فيه بالاجتماع عليه وإنما يظهر هذا في قول الجماعة لا في قول الواحد ألا ترى أن قول الواحد لا يكون موجباً للعلم وإن لم يكن بمقابلته جماعة يخالفونه وقول الجماعة موجب للعلم إذا لم يكن هناك واحد يخالفهم فكذلك مع وجود هذا الواحد لأن قوله لا يعارض قولهم بخلاف ما إذا كان على كل قول جماعة فإن المعارضة تتحقق والمراد من قوله بأيهم اقتديتم اهتديتم إذا لم يكن هناك دليل موجب للعلم بخلاف قول من يقتدى به ألا ترى أنه إذا كان هناك نص بخلاف قول الواحد لم يجز اتباعه ولم يكن هذا الحديث متناولاً له وعلى هذا حمل أبو خازم القاضي أن الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا على شيء فذلك إجماع موجب للعلم ولا يعتد بخلاف من خالفهم في ذلك لقوله صلعم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ولهذا لم يعتبر خلاف زيد للخلفاء في توريث ذوي الأرحام فأمر المعتضد برد الأموال التي اجتمعت في بيت المال مما أخذ من تركات فيها ذوو الأرحام فأنكر ذلك عليه أبو سعيد البردعي وقال هذا شيء أمضي على قول زيد فقال لا أعتد بخلاف زيد في مقابلة قول الخلفاء الراشدين وقد قضيت بذلك فليس لأحد أن يبطله بعدي

فصل

الحكم ذكر هشام عن محمد رحمهما الله قال العلم أربعة ما في القرآن وما أشبهه وما جاءت به السنة وما أشبهها وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم وما أشبهه وما رآه المسلمون حسناً وما أشبهه ثم هذا بيان أن ما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم فهو بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة في كونه مقطوعاً به حتى يكفر جاحده وهذا أقوى ما يكون من الإجماع ففي الصحابة أهل المدينة وعترة رسول الله صلعم

القاضي أبو خازم

والاختلاف بين من بعدهم نعلم أن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم قطعاً فيكفر جاحده كما
يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر فإن قيل كيف يستقيم هذا وتوهم الخطأ لم
ينعدم باجتماعهم أصلاً فإن رأيهم لا يكون فوق رأي رسول الله صلعم وقد قال تعالى عفا الله عنك
لم أذنت لهم وقال ما كان لنبي أن يكون له أسرى الآية ففي هذا إشارة إلى أنه قد كان وقع لرسول الله صلعم
الخطأ في بعض ما فعل برأيه فعرفنا أنه لا ينعدم الخطأ في رأي من دون رأيه أصلاً قلنا
رسول الله صلعم كان معصوماً عن التقرير على الخطأ خصوصاً في إظهار أحكام الدين ولهذا
كان قوله موجباً علم اليقين واتباعه فرض على الأمة قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا وسنقرر هذا الكلام في موضعه فإذا ثبت هذا فيما ثبت بنص رسول الله صلعم
فكذلك فيما ثبت بإجماع الصحابة بعد وفاته لا يبقى فيه توهم الخطأ بعد إجماعهم حتى يكفر جاحده
وقوله وما أشبهه المراد منه أن الصحابة إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل فإن ذلك اتفاق منهم
على أنه لا قول سوى ما ذكروا فيها وأن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى ليس لأحد بعدهم أن يخترع
قولاً آخر برأيه ولهذا قلنا إن الصحابة رضي الله عنهم لما اختلفوا في مقدار جعل الآبق على أقاويل
كان ذلك اتفاقاً منهم على أن الحق لا يعدو أقاويلهم فليس لأحد بعدهم أن يخترع فيه قولاً آخر
برأيه إلا أن هذا الإجماع دون الأول في الحكم لأن ثبوته بطريق الاستدلال وأصله
مسكوت عنه فلا يكفر جاحد مثل هذا الإجماع فإن قيل [illegible] فلم [illegible] الأمر له
اختاري فإن اختارت نفسها وقعت تطليقة بائنة وإن اختارت زوجها لم يقع شيء وقد كانت
الصحابة نصوا فيها على قولين سوى هذا أحدهما عمر فلا بأس برأيكم قلنا ما فعلنا ذلك
قال الكرخي رحمه الله ذكر محمد هنا عن معاذ بن جبل نصاً فليس ذلك بخروج عن أقاويلهم ولا
قوله وما رآه المسلمون حسناً فإن إجماع أهل كل عصر حجة ولكن هذا في الحكم دون ما سبق
وهو بمنزلة خبر مشهور حتى لا يكفر جاحده ولكن يكون [illegible] أن من بعدهم من العلماء
اختلاف فيه ودون هذا بدرجة أيضاً الإجماع بعد الاختلاف فإن الحادثة إذا كانت
مختلفاً فيها في عصر ثم اتفق أهل عصر آخر بعدهم على أحد القولين فقد قال بعض العلماء
هذا لا يكون إجماعاً وعندنا هو إجماع ولكنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل غير

الإجماع بطريق الاستدلال

الإجماع بعد الاختلاف بمنزلة خبر الواحد

موجب للعلم قال رضي الله عنه وكان شيخنا رحمه الله يقول هذا على قول محمد رحمه الله يكون إجماعاً
فأما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف لا يكون إجماعاً فإن الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله أن قضاء
القاضي بجواز بيع أم الولد باطل وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم
على أنه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الإجماع عند محمد وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف
ينفذ قضاء القاضي به لشبهة الاختلاف في الصدر الأول ولا ينتفي الإجماع مع وجود الاختلاف
في الصدر الأول قال رضي الله عنه والأوجه عندي أن هذا إجماع عند أصحابنا جميعاً
للدليل الذي دل على أن إجماع أهل كل عصر إجماع معتبر وإنما ينفذ قضاء القاضي بجواز بيعها
لشبهة الاختلاف في أن مثل هذا هل يكون إجماعاً فمع اعتبار هذه الشبهة يكون قضاؤه
في مجتهد فيه فلهذا أنفذه أبو حنيفة ووجه قول الفريق الأول أن الحجة إجماع الأمة والذي كان
مخالفاً في الصدر الأول من الأمة وبموته لا يبطل قوله فلا يثبت الإجماع بدون قوله ألا ترى
أنه لو بقي حياً إلى هذا الوقت لم ينعقد الإجماع بدون قوله فكذلك إذا كان ميتاً لأن اعتبار
قوله بدليله لا بحياته ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب القول بتضليل من أخذ بقول
هذا لابن عباس في زوج وأبوين وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله ولابن مسعود في تقديم
ذوي الأرحام على مولى العتاقة وإن أجمعوا بعده على خلاف قوله وقد قلنا إذا قال لامرأته
أنت خلية ونوى الطلاق وطئها في العدة وقال علمت أنها علي حرام لا يلزمه الحد لأن عمر رضي
كان يراها تطليقة رجعية وقد أجمعوا بعده على خلاف ذلك لكن هذا صح نية الثلاث فيه
فدل أنه لا إجماع إلا أنه مثل هذا ووجه قولنا أن المعتبر إجماع أهل كل عصر لما بينا أن المقصود
كون أحكام الشرع محفوظة وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وذلك مختص به الأحياء من أهل العصر دون من مات قبلهم فكما لا يعتبر توهم قول ممن
يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الإجماع فكذلك لا يعتبر قول واحد كان قبلهم
إذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه ويجعل هذا الإجماع بمنزلة التقرير من رسول الله صلعم
أن لو عرض عليه الفتوى ومعلوم أنه لو عرض عليه فقال الصواب هذا فإنه ينسخ الحجة به
ولا يضلل القائل بخلافه فمثل هذا التنصيص فكذا هنا لا يضلل القائل بخلافه

لا يثبت الإجماع بعد الاختلاف في الصدر الأول

مسئلة إذا باع أم الولد فقضى القاضي بصحة البيع ينفذ عند الإمام والصحيح لا نقول الإمام محمد [illegible]

في وطئ المطلقة ثلثاً واعتقد الحل وإن اعتقد حرمتها يحد

فنظام العالم بأحكام الشرع وحفظ الأحكام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بالجلد و[illegible] والنهي بالشطرنج والنرد وأكل الدخان وشرب الأفيون وتحليل الغول وحرمة الخمر ودون العلماء وكثير [illegible]

الصحيح أن جواز النسخ [illegible] والإجماع

قبل هذا الإجماع ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه
إلى الكعبة حتى أتاهم آت فأخبرهم واستداروا كهيئتهم وجوّز رسول الله صلعم صلاتهم لأن ذلك
كان قبل العلم بالنص الناسخ وابن عباس رض كان يقول بإباحة المتعة ثم رجع إلى قول الصحابة رض
وثبت الإجماع برجوعه لا محالة ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتي به قبل هذا فأما إذا
قال الإمام أنه حلية فإنما أسقطنا الحد هنا كالوطء لا لأن اتفاق أهل العصر بعد الخلاف
ليس بإجماع ولكن للشبهة المتمكنة في هذا الإجماع بسبب اختلاف العلماء فإن الحد يسقط بأدنى شبهة

باب الكلام في قبول أخبار الآحاد والعمل بها

قال فقهاء الأمصار خبر الواحد العدل حجة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين وقال بعض من لا
يعتد بقوله خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلا وقال بعض أهل الحديث يثبت بخبر الواحد
علم اليقين منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليكون حجة ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة
وهو الأربعة فأما الفريق الأول استدلوا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وإذا كان
خبر الواحد لا يوجب العلم لم يكن اتباعه والعمل به بهذا الظاهر وقال ولا تقولوا على الله إلا
الحق وخبر الواحد إذا لم يكن معصوما عن الكذب والغلط فلا يكون حقا على الإطلاق
ولا يجوز القول بإيجاب العمل به في الدين وقال إلا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال إن الظن لا
يغني من الحق شيئا ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت إلا بطريق الظن ولأن خبر الواحد
محتمل للصدق والكذب والنص الذي هو محتمل لا يكون موجبا للعمل بنفسه مع أن كل واحد
من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعا فلأن لا يجوز العمل بما هو محتمل للكذب والكذب
باطل أصلا كان أولى ولا يدخل على ما ذكرنا أمور المعاملات لأن الذي يترتب عليها
حقوق العباد يعجزون عن إظهار كل حق لهم بطريق لا يبقى فيه شك وشبهة فلأجل الضرورة
جوّزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ولهذا سقط اعتبار اشتراط العدالة فيه أيضا
فأما هنا الثابت ما هو حق لله والله موصوف بكمال القدرة يتعالى عن أن يلحقه ضرورة
أو عجز عن إظهار حقوقه بما لا يبقى فيه شك وشبهة فلهذا لا نجعل المحتمل للصدق والكذب
حجة فيه وعلى هذا تخرج الشهادات أيضا فإن القياس فيها أن لا يكون حجة مع بقاء احتمال
الكذب تركناه بالنصوص وبالمعنى الذي أشرنا إليه أنها مشروعة لإثبات حقوق العباد

إليها
والحاجة تتجدد في كل وقت وهم يعجزون عن إتيان كل حق لهم بما لا يكون محتملا ولأن القول
بما قلتم يؤدي إلى أن تزداد درجة المخبر الذي هو غير معصوم عن الكذب على المخبر المعصوم
عن الكذب يعني من ينزل عليه الوحي فإن خبره في أول الأمر إنما كان يوجب القبول باقتران المعجزات
به ممن يقول بأن خبر غيره يكون مقبولا من غير دليل يقترن به فتعذر أن درجة هذا المخبر على درجة
الرسول وأي قول أظهر فسادا من هذا ولأن أصل الدين كالتوحيد وصفات الله
وإثبات النبوة لا يكون إلا بطريق يوجب العلم قطعا ولا يكون فيه شك ولا شبهة فكذلك ما
يكون من أمر الدين وحجتنا في ذلك قوله تعالى إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات الآية
وقال وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس الآية ففي هاتين الآيتين
نهي لكل واحد عن الكتمان وأمر بالبيان على ما هو الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول
كل واحد منهم ولأن أخذ الميثاق من أصل الدين والخطاب للجماعة بما هو أصل الدين يتناول
كل واحد من الآحاد ومن ضرورة توجه الأمر بالإظهار على كل واحد أمر السامع بالقبول منه والعمل
به إذ أمر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة في النهي عن الكتمان والأمر بالبيان سوى هذا
ولا يدخل عليه الفاسق فإنه داخل في عموم الأمر بالبيان ثم لا يعمل بيانه في الدين لأنه مخصوص
من هذا النص بنص آخر وهو ما فيه أمر بالتوقف في خبر الفاسق ثم هو منهي عن الكتمان
بسبب الفسق مأمور بالتوبة عنه ثم بعد البيان عنه فعلى هذا الوجه يتأيد وجوب القبول
والعمل به وقال تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية والفرقة اسم للثلاثة فصاعدا
والطائفة من الفرقة بعضها وهو الواحد أو الاثنان ففي أمر الطائفة بالتفقه والرجوع إلى قومهم
للإنذار لعلهم يحذرون نص على أن القبول واجب على السامعين من الطائفة وأنه يلزمهم الحذر
بإنذار الطائفة وذلك لا يكون إلا بالحجة ولا يقال الطائفة اسم للجماعة لأن المتقدمين اختلفوا
في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء اسم للاثنين وقال الزهري
للثلاثة وقال الحسن لعشرة فيكون هذا اتفاقا منهم أن الاسم يحتمل أن يتناول كل واحد من هذه
الأعداد ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة ونعلم أن خبر العشرة لا ينتفي توهم الكذب
والخروج من أن يكون محتملا فعرفنا أنه لا يشترط لوجوب العمل كون المخبر بحيث لا يبقى في خبره

تفسير الفرقة

الاختلاف في اسم الطائفة

الاصح ان الطائفة تطلق على واحد فصاعدا

بهم الكذب ثم الاصح ما قاله محمد بن كعب وغيره قال فمن في قوله تعالى وليشهد عذابهما
طائفة الواحد فصاعدا وقال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا نزلت في سبب الرواية انهما
كانا رجلين وفي سياق الآية ما يدل عليه فانه قال فاصلحوا بينهما ولم يقل بينهم وقال فاصلحوا بين
اخويكم فقد سمى الرجلين طائفتين فان قيل هذا بعيد فان هاء التانيث لا يلحق نعت الواحد من
الذكور قلنا هذا بعد ذكر الرجل فاما بعد ذكره بنعت يصلح للفرد من الذكور والاناث
فللعرب عادة في الحاق هاء التانيث به وكتاب الله يشهد به قال تعالى وان تدع مثقلة الى
حملها لا يحمل منه شيء والمراد الواحد من الاناث خاصة بدليل قوله منه ولو كان ذا قربى فان قيل
هذا خطاب لجميع الطوائف بالانذار وهم يبلغون حد التواتر ويكون خبرهم مستفيضا
مشتهرا قلنا لا كذلك فالجمع المضاف الى جماعة يتناول كل واحد منهم كقول القائل لبس
القوم ثيابهم وفي قوله اذا رجعوا اليهم ما يدل على ما قلنا لان الرجوع انما يتحقق ممن كان خارجا
من القوم ثم قادما عليهم وايضا جمع الطوائف الى كل قوم للانذار لا يكون رجوعا اليهم
مع ان هذا لو كان شرطا لبينه رسول الله صلعم لهم وكلفهم ان يفعلوا ولو فعلوه لاشتهر
ولم ينقل من ذلك عين الآثار والذي يتحقق منهم الاجتماع للدوران للانذار لا ينقطع توهم
الكذب عن خبرهم لقيام احتمال التواطؤ بينهم فكان الاستدلال قائما وان ساعدناهم على
هذا التاويل فان قيل عندنا الراجع الى كل فرقة مامور بالانذار بما سمعه لقومه
وان لم يجب عليهم ان يقبلوا ذلك منه بل المقصود ان يشتهر ذلك وعند الاشتهار ينتفي
تهمة الكذب فيصير حجة حينئذ بمنزلة الشاهد الواحد فانه مامور باداء الشهادة
وان كان العمل بشهادته لا يجب ما لم يتم العدد بشاهد آخر ويظهر العدالة بالتزكية قلنا
الشاهد اذا كان وحده فليس عليه اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يتضرر
بالشاهد فلو لم يكن خبر الواحد حجة لوجوب العمل لما وجب الانذار بما سمع ثم لما ثبت
بالنص انه مامور بالانذار ثبت انه يجب القبول منه لانه في هذا بمنزلة رسول الله صلعم فانه
كان مامورا بالانذار ثم كان قوله ملزما السامعين كذلك وقد نبه الله تعالى على القبول
والعمل به في اشارة بقوله لعلهم يحذرون اي لكي يحذروا عن الرد والامتناع من
العمل بعد لزوم الحجة اياهم كما قال فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر بالحذر

العامل الآمر مثله رسول الله

لا يكون الا بعد ثبوت الحجة فدل ان خبر الواحد موجب للعمل وان النبي صلعم كان مبعوثا الى الناس
كافة قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقد بلغ الرسالة بالآحاد ومعلوم انه ما
اتى كل احد فبلغه مشافهة ولكنه بلغ قوما بنفسه واخرين برسول ارسله اليهم
واخرين بكتابه وكتابه الى ملوك الآفاق مشهور ولا يمكن انكاره فلو لم يكن خبر الواحد حجة
لما كان صلعم مبلغا رسالات ربه بهذا الطريق الى الناس كافة وقد فتحت البلدان النائية
على عهده كاليمن والبحرين وهو ما اتاهم بنفسه ولكنه بعث عاملا الى كل ناحية ليعلمهم
الاحكام على ما هو سنة الملوك اليوم في بعث العمال الى البلدان لاجل امور الدنيا فلو
لم يكن خبر الواحد حجة في امور الدين لما اكتفى به رسول الله صلعم في حق الذين امنوا وكانوا
بالبعد من حضرته وكذلك المخدرات في بيوتهن لم يحضرن مجلسه في كل حادثة ولكن ازواجهن
كانوا يسمعون احكام الدين من رسول الله صلعم ثم يرجعون اليهن ويعلمونهن فلو لم يكن خبر
الواحد حجة لكلفهن رسول الله صلعم الا ان يأتينه للسماع منه ولو فعل ذلك لاشتهر وانما
الذي يدل ان من بعثه رسول الله صلعم معلما الى قوم لا يقول لهم الا ما هو حق وصدق
وكان ذلك كرامة لرسول الله صلعم ولا يوجد مثل ذلك في غيرهم من المخبرين كلا بل لو كان بهذه
الصفة لنقل هذا النسب كرامة لهم ولاعقابهم الا ترى ان رسول الله حين خص واحدا
من الصحابة بشيء اشتهر ذلك بالنقل نحو قوله في حنظلة ان الملائكة غسلته وفي جعفر ان له
جناحين يطير بهما في الجنة ثم كان من بعثه رسول الله صلعم خليفته في التبليغ فكل من سمع
شيئا في امر الدين فهو خليفته في التبليغ مامور من جهته بالبيان كالمبعوث لقوله الا
فليبلغ الشاهد الغائب ولقوله نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها
ثم اداها الى من يسمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه
فيتعذر ان يترجح جانب الصدق في خبر كل عدل ايضا كرامة لرسول الله صلعم وفي قوله
ورب حامل فقه بيان ان ما يخبر به الواحد فقه والفقه في الدين ما يكون حجة ولانا نعلم
انه صلعم كان يأكل الطعام وما كان يتورع بنفسه ليتيقن بصفة الحل فيما يأكل وقد كان
مامورا باكل الطيب قال تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وانما كان يهدى اليه

على ما روي أن سلمان أهدى إليه طبقاً من رطب وأن بريرة كانت تهدي إليه أو كان يُدعى إلى
طعام فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به في حق الله تعالى لما اعتمد ذلك فيها إذ ما
كان يعلم من طريق الوحي حل ما يتناوله لأنه ما كان ينتظر الوحي عند كل أكله ألا ترى أنه
تناول لقمة من الشاة المصلية فلما لم يسغها سأل عن شأنها فأخبر بذلك فأمر بالتصدق
بها وتناول لقمة من الشاة المسمومة فعرفنا أنه ما كان ينتظر الوحي عند كل أكل والذي
يؤيد ما قلنا حكم الشهادات فإن الله تعالى أمر القاضي بالقضاء بالشهادة ومعلوم أن
الاحتمال يبقى بعد شهادة شاهدين فلو كان شرط وجوب العمل بالخبر انتفاء تهمة الكذب
من كل وجه لما وجب على القاضي القضاء بالشهادة مع بقاء هذا الاحتمال فإن قيل
الشهادات إنما تظهر حقوق العباد وقد بينا أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق
العباد قلنا ثم أكثر القضاء بما هو من حقوق العباد عند أداء الشهادة كان القضاء بما هو من حقوق
الله تعالى كحد الشرب والسرقة والزنا ثم وجوب القضاء بالشهادة من حق الله تعالى حتى إذا
امتنع من غير عذر يفسق وإذا لم ير ذلك أصلاً يكفر لأن ... حق العبد ... لا يخرج من أن
يكون حقاً لله تعالى في الركوع فإنما ... حق الله ... هو حق العبد وقد ثبت على خبر
الواحد في المعاملات ما هو حق الله كالأخبار بطهارة الماء ونجاسته والأخبار بأن
هذا الشيء أهداه إليك فلان وأن فلاناً وكلني ببيع هذا الشيء فإنه يترتب على هذا كله ما هو حق الله
وهو إباحة التناول فإن الحل والحرمة من حق الله تعالى ولا نظر بإحداثه ألا ترى أن الاعتماد
في مثل هذا على خبر الواحد فإنه يتعذر به على الناس الوصول إلى حوائجهم أصلاً ألا ترى
أنه وإن أخبر أن الغير ملكه ... لم يجز أنه عاصياً وإذا الحاجة الضرورة إلى
التسليم ففي هذا القياس عليه ما سواه ويتبين فساد اشتراط انتفاء تهمة الكذب عن
الخبر للعمل به فيما هو من حق الله ويتبين خطأ من زعم أن هذا عمل بغير علم فإنه عمل بما
علم بأن من جهة الظاهر ولكنه غير مقطوع به وقد سمى الله تعالى مثله علماً فقال وما
شهدنا إلا بما علمنا وإنما قالوا ذلك بناء على مخبر أخبرهم به وقال فإن علمتموهن مؤمنات
وإنما ذلك باعتبار غالب الرأي واعتماد نوع من الظاهر فدل أن مثله علم لا ظن أما الظن،

عند خبر الفاسق ولهذا أمر الله بالتوقف في خبره وبيّن المعنى فيه بقوله أن تصيبوا قوماً بجهالة
فيكون ذلك بياناً أن اعتماد خبر العدل في العمل به يكون مصيباً بعلم لا بجهالة إلا أن ذلك
علم باعتبار الظاهر لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره وإذا كان هذا النوع من الظاهر
يصلح حجة للقضاء فلأن يصلح حجة للعمل به في أمر الدين كان أولى لأن هذا الحكم أسرع ثبوتاً
ألا ترى أن بالقياس يثبت ومعلوم أن هذا الاحتمال في القياس أظهر والقياس دون خبر الواحد
ومن يجوّز العمل بخبر الواحد هنا يفزع إلى القياس فكيف يستقيم ترك العمل بما هو أقوى
لبقاء احتمال فيه والفزع إلى ما هو دونه وهذا الاحتمال فيه أظهر فإن قيل هذا إنما
كان الكلام في إثبات الحكم ابتداءً والقياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً وإنما ذلك بالسماع ممن ينزل
عليه الوحي وقد كان معصوماً عن مثل هذا الاحتمال في خبره فعرفنا أن لا يثبت الحكم ابتداءً
إلا بخبر يضاهي السماع منه وذلك بالنقل حد التواتر إلا أن في القضاء تركنا هذا الشرط
لضرورة الناس فإنهم يحتاجون إلى إظهار حقوقهم بالحجة عند القاضي ولا يتمكنون من مثل
هذا الخبر في كل حق يجب لبعضهم على بعض فلهذا رضينا بهذا الكلام ونقول حاجتنا
إلى معرفة أحكام الدين وحقوق الله تعالى علينا للعمل به مثل حاجة من كان في زمن رسول الله
كحضرته وكانوا يسمعون منه ومعلوم أن بعد تطاول الزمان لا يوجد مثل هذا الخبر في كل حكم
من أحكام الشرع فوجب أن يجعل خبر الواحد فيه حجة للعمل باعتبار الظاهر لتحقق الحاجة
إليه كما جعل مثل هذه الحاجة معتبراً في وجوب القضاء على القاضي بالشهادة مع بقاء الاحتمال
مع أنه ليس الطريق ما قالوا في باب القضاء فإن رسول الله صلعم كان يسمع الخصومة في حقوق
العباد ويقضي بالشهادات والأيمان وكان يقول إنما أنا بشر مثلكم أقضي بما أسمع فمن
قضيت له بشيء من حق أخيه فكأنما أقطع له قطعة من النار ومعلوم أن مثل هذه الصورة
ما كان يخفى حقيقته فقد كان الوحي ينزل عليه ولو كان يتوهم الكذب في شهادة الشهود مع ثبوت
العلم في حق العمل بها لتمّ لما قضى رسول الله صلعم بالشهادات فظهر أنه كان متمكناً من القضاء
بعلم وذلك أن ينتظر نزول الوحي عليه فما كان يجوز له أن يقضي بغير علم وقد عمل فيها بالشهود
بالشهادات والأيمان فهو الدليل على صحة ما قلنا والآثار عن رسول الله صلعم وعن الصحابة

في العمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى ذكر محمد رحمه الله بعضها في الاستحسان
واورد اكثرها عيسى بن ابان رحمه الله مستدلا لجواز العمل بخبر الواحد ولكنا لم نشتغل بها
لشهرتها ولعلمنا ان الخصوم يتعنتون فيقولون كيف تحتجون على وجوب العمل بخبر الواحد
بالآحاد من الاخبار وهو بعض الخلاف فلهذا اشتغلنا بالاستدلال بما هو شبه المحسوس
وكان عيسى انما استدل بها لكونها مشهورة في حيز التواتر وان العمل بالقياس جائز
فيما لا نص فيه بدليل اتفاق الصحابة وخبر الواحد اقوى من القياس لان المعمول به
وهو قول رسول الله صلعم لا شبهة فيه وانما الشبهة في طريق الاتصال وفي القياس
الشبهة والاحتمال في المعنى المعمول به والطريق فيهما تمام الرأي فكان جواز العمل بالقياس
دليلا على جواز العمل بخبر الواحد بطريق الاولى يقرره ان العامي اذا سأل المفتي حادثة فافتى
له بشيء يلزمه العمل به ولو سأله عن اعتقاده في ذلك فاخبر انه معتقد لما يفتيه به كان عليه
ان يعتمد قوله وفيه احتمال السهو والكذب ولكن باعتبار فقهه يترجح جانب الاصابة
وباعتبار عدالته يترجح جانب الصدق فيجب العمل به وكذلك فيما نحن فيه العدل لان جانب الصدق
يترجح بظهور عدالته فان قال قائل هذا اثبات درجة الرسالة لخبر غير المعصوم
على خبر المعصوم غلط بين فان الحاجة الى ظهور المعجزات ليقع العلم للناس بنبوته وليكون
خبره موجبا علم اليقين ولا يثبت ذلك بخبر مثل هذا المخبر الا ترى ان العلم بخبر المخبر
حاصل بعد لا كان او فاسقا اذا وقع في قلب السامع انه صادق ولا يكون هذا فوق الرسالة ثم
خبر المعصوم عن الكذب وامام وقال بان خبر الواحد يوجب العلم فقد استدل بما روي
ان النبي صلعم قال المعاذ بن جبل حين وجهه الى اليمن اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة في اموالهم
ومن المعلوم ان الاعلام بالاخبار فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم للسامع لا يكون ذلك اعلاما
وان العمل بخبر الواحد ولا يجوز العمل الا بعلم قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان الله تعالى
قال ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيه اشكال وفيه الجهالة لم العلم وفيه الفسق العدالة في
هذا بيان ان العلم انما لا يقع بخبر الفاسق وانه يقع بخبر العدل ثم قد ثبت بالآحاد من الاخبار
ما يكون الحكم فيه العلم فقط نحو عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورؤية الله تعالى

بالابصار في الآخرة فعرفنا ان خبر الواحد موجب للعلم ولكنا نقول هذا القائل كانه
خفي عليه الفرق بين سكون النفس وطمأنينة القلب وبين علم اليقين فان بقاء احتمال الكذب في خبر غير
المعصوم معاين لا يمكن انكاره ومع الشبهة والاحتمال لا يثبت اليقين وانما يثبت سكون النفس
وطمأنينة القلب بترجح جانب الصدق ببعض الاسباب وقد بينا ان علم اليقين لا يثبت بالمشهور
من الاخبار بهذا المعنى فكيف يثبت بخبر الواحد وطمأنينة القلب نوع علم من حيث الظاهر فهو المراد
بقوله لم اعلمهم ويكون العمل باعتباره كما يكون العمل مثله في باب القبلة عند الاشتباه ويسمى
باعتباره مطلق الجهالة لانه يترجح جانب الصدق بظهور العدالة بخلاف خبر الفاسق
فانه يتحقق فيه المعارضة من غير ان يترجح احد الجانبين فاما الآثار المروية في عذاب القبر ونحوها
فبعضها مشهورة وبعضها آحاد وهي توجب عقد القلب عليه والابتلاء بعقد القلب
على الشيء من باب الابتلاء بالعمل به او اهم فان ذلك ليس من ضرورات العلم قال تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فمنهم تركوا عقد القلب
على نبوته بعد العلم به وهذا بيان ان هذه الآثار لا تنفك عن معنى وجوب العمل بها وحكي
عن النظام ان خبر الواحد عند اقتران بعض الاسباب به يوجب العلم ضرورة قال
الا ترى ان من مر بباب فرأى آثار غسل الميت وسمع نحو النحيح من الدار وهي تقول مات فلان
فانه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر لاقتران هذا السبب به قال وهو علم يحدثه الله تعالى
في قلب السامع بمنزلة العلم للسامع بخبر التواتر لان في التواتر المجموع الآحاد ويكون
القول بان الله يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كما انه يحدث الولد بعض الوطء دون
البعض وهذا قول باطل فان ما يكون ثابتا ضرورة لا يختلف الناس فيه بمنزلة العلم الواقع
بالمعاينة والعلم الواقع بخبر التواتر ثم في هذا ابطال احكام الشرع من الرجوع الى
البينات والايمان عند تعارض الدعوى والانكار والمصير الى اللعان عند قذف الزوج
زوجته فان القاذف من ابين الاسباب فكان ينبغي ان يكون خبر الزوج موجبا العلم ضرورة
فلا يكون للقاضي عند ذلك ان يصير الى اللعان وكذلك في سائر الخصومات ينبغي ان ينظر
الى ان يحصل له علم الضرورة بخبر المخبر فيعمل به وامثال المعجزات باخبار الرسل من اقوى

(في الهامش:) فاشتبه
(في الهامش:) يعمل بخبر الواحد اذا كان الخبر خبرا ثقة والا فلا
(في الهامش:) اقول ... الامكان ... الاشتغال ... بالاحكام ... دون خبر الاحاد والخبر المشهور
(في الهامش:) الزوجة

الا انه ثم العلم الحاصل بالسماع يكون مكتسبا لا ضروريا فكيف يستقيم مع هذا الاعتقاد بقول
ان خبر الواحد يثبت العلم الضروري بحال من الاحوال قلنا قبل هذا فلم الا ان من جحد
الرسالة فانما جحد بعد العلم بها فدل ان العلم الضروري كان ثابتا بالخبر قلنا انما كان ذلك
من قوم متعنتين عرفوا نبوة رسول الله صلعم ونبوته من كتابهم ثم جحدوا عنادا كما قال
تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ولا يظن اجتماع جمع الكفار كلهم على العلم
بذلك ضرورة ثم تواطؤا على الجحود مع ذلك لان في هذا القول نفي العلم بخبر التواتر فان
ثبوت العلم به باعتبار انتفاء تهمة التواطؤ فلم يكن اثبات العلم الضروري بخبر
الواحد بطريق يؤدي الى نفي العلم بخبر التواتر ومثله ممتنع عند المحصلين والله ولي
العصمة فاما خبر المخبر بالمولد فانما يوجب سكون النفس وطمأنينة القلب الا ترى انه اذا شككه
اخر بقوله اخبرني صاحب الدار من السلطان فاظهر هذا يتشكك فيه ولو كان اليقين علما
ضروريا لما تشكك فيه بخبر الواحد واما من شرط عدد الشهادة استدل فيه بالنصوص
الواردة في باب الشهادات فان الشرع اعتبر ذلك لينال العلم عليه بخبر العدالة فعرفنا
انه دون ذلك لا يثبت العلم عليه وحد يحد العدالة في خبر يميل الى الصدق والكذب في الدليل
على ان ابا بكر رض حين شهد عنده المغيرة بن شعبة ان النبي عم اطعم الجدة السدس قال ايتني بشاهد
اخر فشهد معه مسلمة ولما روى ابو موسى لعمر رضي الله عنه خبر الاستيذان قال ايتني بشاهد اخر
فشهد معه ابو سعيد الخدري وقال عمر رض في حديث فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وقال علي رض في حديث سنان الاشجعي في مهر المثل
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه فمن هذا تبين انهم كانوا لا يقبلون خبر الواحد وكانوا
يعتبرون لذلك شرط عدد الشهادة كما كانوا يعتبرون لذلك صفة العدالة ومن بالغ في الاحتياط
قال العدد اقصى عدد الشهادة لان ما دون ذلك يحتمل ويثبت الرجحان عند انقطاع الاحتمال بحسب
الامكان وكذا استدل بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر ومعلوم ان هذا النعت لكل مؤمن فيتوصف على انه كل مؤمن في باب الدين
يكون امرا بالمعروف وساعيا بالمنكر وانما يكون كذلك اذا كان يجب العمل بما يامر به من المعروف

فاشتراط العدد في الامر يكون زيادة وجميع ما ذكرنا حجة على هؤلاء ولا حجة لهم في شيء مما ذكروا
فان هذه الاثار انما تكون حجة لهم اذا اشتغلوا بالعمل فيها من اشترط على الحد الثاني لا يدون
ذلك لا يقوم الحجة عندهم ولا يعمل احد منهم بها هذا في من اخبار الاحاد ثم انما طلب ابو بكر رض
شاهدا اخر من المغيرة لانه كان في حرم باعتبار معنى وقف عليه او باعتبار انه احب ان يحفظ هذا
القضاء من رسول الله كان بمحضر الجماعة فاحب ان يستثبت لذلك وكذلك عمر رض انما امر ابا موسى
ان ياتي بشاهد اخر لانه اخبر بما تعم به البلوى فيحتاج الخاص والعام الى معرفته فاحب ان يستثبت
ولو لم يات بشاهد اخر لكان يقبل حديثه ايضا وذكر بعض المتاخرين من مشايخنا انه كان لا يقبل حديثه
لو لم يات بشاهد اخر في ذلك الوقت لان في الرواة قد كثر فكان لا يتحقق الضرورة في العمل
بخبر الواحد ومثله لا يوجد بعد طول الزمان ولكن الاصح هو الاول وعليه نص محمد رحمه الله
في كتاب الاستحسان فقال لو لم يات بشاهد اخر لكان يقبل حديثه ايضا الا ترى انه قبل حديث
ضحاك بن سفيان في توريث المراة من دية زوجها وقبل حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون
حين رجع من الشام وقبل حديثه ايضا في اخذ الجزية من المجوس ولم يطلب منه شاهدا اخر وانما
لم يقبل حديث فاطمة بنت قيس لكونه مخالفا للكتاب والسنة فان السكنى لها منصوص عليه في قوله
اسكنوهن من حيث سكنتم وهي قالت لم يجعل لي رسول الله صلعم نفقة ولا سكنى وانما لم يقبل علي رض
حديث سنان لان مذهبه كان بخلافه وهو انه كان لا يقبل رواية الاعراب وكان يستحلف الراوي اذا
روى له حديثا الا ابا بكر الصديق رض الا ترى ان ابن مسعود رض لما لم يكن هذا من مذهبه قبل حديث
ابن سنان وسر به وباب الشهادات ليس بنظير باب الاخبار بالاتفاق ففي الشهادة لا تقوم امراتان
مقام رجل واحد وفي الاخبار الرجال والنساء سواء ولكن نقول اشتراط العدد في الشهادات
عرفناه بالنص من غير ان يعقل فيه معنى فان العلم الحاصل بخبر الواحد العدل لا يزداد بانضمام مثله
اليه واسعا ثم الكذب لا يحتمل انتفاؤه بانضمام الشهادة فعرفنا ان ذلك مما استاثر الله بعلمه والواجب
علينا فيه اتباع النص وباب الاخبار ليس في معناه الا ترى انه لا اختصاص في باب الاخبار بلفظ الشهادة
بمجلس القضاء وان الشهادة انما توجب القضاء يختص بذلك وكذلك حكم الاخبار لا يختلف باختلاف المخبر به
من احكام الدين ويختلف باختلاف المشهود به فيثبت بعض الاحكام بشهادة النساء مع الرجال ولا يثبت

العصر وبين العصر شهادة امرأة واحدة وقد جعل رسول الله صلعم شهادة خزيمة حجة تامة
وسنقرر هذا الكلام في الفصل الثاني ان شاء الله تعالى **فصل** في بيان اقسام
ما يكون خبر الواحد فيه حجة قال رضي الله عنه هذه اربعة اقسام احدها احكام الشرع التي
هي فروع الدين مما يحتمل النسخ والتبديل فيها واجبه الله تعالى علينا بلا عرضنا ان نذريها وهي
نوعان ما لا يندرئ بالشبهات كالعبادات ونحوها وخبر الواحد العدل حجة فيها الا ان العلماء
اختلفوا في اشتراط عدد او لفظ بالوصف شرط في المخبر على ما نبينه وهذا لان المعتبر رجحان
جانب الصدق باعتبار انتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل من غير عدد ولا تعيين لفظ وليس لزيادة العدد
وتعيين اللفظ تاثير في انتفاء تهمة الكذب والصحابة كانوا يعملون بمثل هذه الاخبار من الواحد
لا يختلف الحكم على اشتراط زيادة العدد الا على سبيل الاحتياط من بعضهم كما روي ان عليا رضي الله عنه
كان يحلف الراوي على ما قال كنت اذا لم اسمع حديثا من رسول الله صلعم وحدثني به غيري حلفته وحدثني
ابو بكر وصدق ابو بكر انه قال ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الوضوء ويصلي ركعتين ويستغفر
الله الا غفر له فهو بهذا اشار الى انه كان يحتاط فيحلف الراوي وما كان يشترط زيادة العدد ولا تعيين
لفظ الشهادة ولو كان ذلك شرطا لاستوى فيه المتقدمون والمتاخرون كما في الشهادات
في الاحكام واما ما يندرئ بالشبهات فقد روي عن ابي يوسف في الامالي ان خبر الواحد فيه حجة ايضا
وهو اختيار الجصاص وكان الكرخي يقول خبر الواحد فيه لا يكون حجة ووجه القول الاول ان المعتبر في خبر
الواحد ليكون حجة ترجح جانب الصدق وعند ذلك يكون العمل به واجبا فيما يندرئ بالشبهات وفيما
يثبت بالشبهات كما في البيان ولو كان مجرد الاحتمال مانعا للعمل فيما يندرئ بالشبهات لم يجز العمل
فيها بالبينة ولم يجز العمل فيها بدلالة النص مع بقاء الاحتمال ووجه القول الاخر ان في اتصال
خبر الواحد برسول الله صلعم شبهة يكون قوله حجة موجبة للعلم شبهة وما يندرئ بالشبهات لا يجوز اثباته بما فيه شبهة
الا ترى انه لا يجوز اثباته بالقياس والحدود لا يجوز اثباتها بالشهادات بالنص وهو قوله فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وما كان ثابتا بالنص كان القياس لا يجري فيما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد
ليس في معنى البيان من كل وجه والقسم الثاني حقوق العباد التي فيها الزام محض ويشترط
فيها اهلية الملك وهذا لا يكون خبر الواحد حجة الا بشرط العدد وتعيين لفظ الشهادة والاهلية

والولاية لانها تبتنى على منازعات تتحقق بين الناس بعد التعارض بين الدعوى والانكار
والانكار من حجة احد الخصمين ولا يصلح الخبر مرجحا للخبر الا باعتبار زيادة توكيد من لفظ
شهادة او يمين فيها للتوكيد الا ترى ان في كلمات اللعان شرع فيها لفظ الشهادة واليمين للتوكيد وزيادة
العدد ايضا للتوكيد وطمانينة القلب بقول المثنى اظهر اذ الواحد يميل الى الواحد عادة
وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة ولان الخصومات انما تقع باعتبار
الظلم المخيم للناس والمصير الى التزوير والاشتغال بالحيل والاباطيل فيها ظاهر فجعلها
الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة تقليلا لمعنى الحيل والتزوير فيها بحسب
وسع القضاة وليس هذا نظير القسم الاول فان السامع هناك حاجته الى الدليل للعمل به لا الى
دفع دليل مانع وخبر الواحد باعتبار رجحان الصدق بالراوي دليل صالح لذلك فاما في المنازعات
الحاجة الى دفع ما هو من الدليل وهو الانكار الذي هو معارض لدعوى المدعي فاشتراط الزيادة
في الخبر هنا لهذا المعنى ومن القسم الاول الشهادة على رؤية هلال رمضان اذا كان بالسماء علة
فالثابت به حق الله على عباده وهو اداء الصوم ومن القسم الثاني الشهادة على هلال الفطر فالثابت
به حق العباد لان في الفطر منفعة لهم وهو ملزم اياهم ومن ذلك ايضا الاخبار بالحرمة بسبب
الرضاع في ملك النكاح او في ملك اليمين فانه يبتنى على زوال الملك لان ثبوت الحل لا يكون
دون الملك فاما ثبوت حرمة انتفاء الملك والملك من حقوق العباد وان كان الحل والحرمة
من حق الله تعالى وكذلك الاخبار بالحرية في الامة فان حرمة الفرج وان كان من حق الله تعالى
فثبوتها يبتنى على زوال الملك الذي هو حق العباد فلا يكون خبر الواحد حجة فيها بدون
شرائط الشهادة بخلاف الخبر بطهارة الماء ونجاسته والخبر بحل الطعام والشراب
وحرمته فان ذلك من القسم الاول لان ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه وزوال الحل
ليس على زوال الملك فيه ضرورة ومما اختلفوا فيه التزكية فعند ابي حنيفة وابي يوسف هو من
القسم الاول لا يعتبر فيها العدد ولا لفظ الشهادة لان الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء
وذلك حق الشرع وعند محمد هو نظير القسم الثاني في اشتراط العدد فيها لانه يتعلق بها ما
هو حق العباد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه والقسم الثالث المعاملات التي تجري

من العباد مما لا يتعلق بها اللزوم أصلاً وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير
عدل صبياً كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً وذلك نحو الوكالات والمضاربات والإذن للعبد في
التجارة والشركة من الوكلاء والملاك حتى إذا أخبره صبي أو كافر أو فاسق أن فلاناً وكله أو أن مولاه
أذن له فوقع في قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره فإن رسول الله صلعم كان يقبل
هدية الطعام من البر والتقي وغيره وكان يشتري من الكافر أيضاً والمعاملات بين الناس في الأسواق
من لدن رسول الله صلعم إلى يومنا هذا ظاهر لا يخفى على أحد أنهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه
وأنهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة من الحرج البين والعرف بين
هذا أو بين ما سبق من وجهين أحدهما أن الضرورة هنا تتحقق في الحاجة إلى قبول خبر كل مميز
لأن الإنسان قل ما يجد العدل ليبعثه إلى غلامه أو وكيله ولا دليل للسامع سوى هذا الخبر
ولا يمكنه من الرجوع إليه للعمل وكذلك المتصرف مع الوكيل فإن أقصى ما يمكنه أن يرجع إلى الموكل ولعله
غائب عن مكانه أيضاً وللضرورة تأثير في التخفيف ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في الأخبار
فيما يرجع إلى أحكام الشرع لأن في العدول من الرواة كثرة فيتمكن السامع من الرجوع إلى الدليل الآخر
يعمل به إذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح والثاني وهو أن هذه الأخبار غير
ملزمة لأن العبد والوكيل يباح لهما الإقدام على التصرف من غير أن يلزمهما ذلك واشتراط العدالة
لترجح جانب الصدق من الخبر فيصلح أن يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم من أحكام الشرع
دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات ثم هذه الحالة حالة المسالمة واشتراط زيادة
العدد واللفظ في الشهادة إنما كان باعتبار المنازعة والخصومة فيسقط اعتبار ذلك
عند المسالمة وعلى هذا بنى المسائل في الاستحسان فقال إذا كان هذا العبد في يد فلان
غصباً فاشتريته منه لم يحل للسامع أن يعتمد خبره لأنه في خبره يشير إلى المنازعة ولو قال
كان غصبه ثم رده علي فجاز أن يعتمد خبره إذا وقع في قلبه أنه صادق لأنه يشير إلى المسالمة
وكذلك لو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حرمت عليه بسبب عارض من رضاع أو غيره
يجوز له أن يعتمد خبره ويتزوج أختها ولو أخبره أنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل
خبره لأنه يشير في حرمة الطارئ بمعنى المنازعة وفي المقارنة للعقد يعتمد ذلك فإقدامه

على مباشرة العقد تصريح منه بأنها حلال له وكذلك المرأة إذا أُخبرت بأن الزوج طلقها وهو
غائب يجوز لها أن تعتمد خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة بخلاف ما إذا أخبر أن العقد
كان بينهما باطلاً في الأصل بمعنى من المعاني والمسائل على هذا الأصل كثيرة والقسم الرابع ما
يتعلق به اللزوم من وجه دون وجه من المعاملات وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل
الوكيل فإن الحجر نظير الإطلاق من هذا الوجه وهو غير ملزم إياه شيئاً ولكنه لو تصرف بعد ثبوت
الحجر كان ذلك ملزماً إياه العهدة ففي هذا الخبر معنى اللزوم من هذا الوجه ثم على قول أبي حنيفة
يشترط في هذا الخبر أحد شرطي الشهادة إما العدد أو العدالة وعند أبي يوسف ومحمد
هذا نظير ما سبق والشرط فيه أن يكون المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل حتى إذا أخبر فاسق
العبد بأن مولاه قد حجر عليه يصير محجوراً عندهما اعتباراً للحجر بالإطلاق والمعنى الذي
ذكرنا فيه موجود هنا وقاسا المخبر الفضولي على ما إذا كان رسول المولى وكذلك إذا
أخبر الوكيل بأن الموكل عزله أو أخبر البكر بأن وليها زوجها فسكتت أو أخبر الشفيع ببيع
الدار فسكت عن طلب الشفعة أو أخبر المولى بأن عبده جنى فأعتقه أو أوصى فعلى
هذه الفصول كلها خبر الفاسق غير معتبر إذا أنشأ الخبر من عنده لأن فيه معنى اللزوم
فإنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبر بالحجر والعزل ويلزمها النكاح إذا سكتت بعد
العلم والذي غير طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم والدية إذا أعتق بعد العلم بالجناية
وخبر الفاسق لا يكون ملزماً لأن التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته أن لا
يكون ملزماً بخلاف الرسول فإن عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة إلى تبليغ ذلك
وقلما يجد عدلاً يستعمله في الإرسال إلى عبده ووكيله فأما الفضولي فيتكلف لا لحاجة به
إلا هذا التبليغ والسامع غير محتاج إليه أيضاً لأن معه دليلاً يعتمده للتصرف إلى أن
يبلغه ما يرفعه فلهذا شرطنا العدالة في المخبر في هذا القسم ولا يشترط العدد لأن
اشتراطهما لأجل منازعة يحققه وذلك غير موجود هنا فإن كان المخبر هنا فاسقاً
فعند بعض مشايخنا يشترط هنا وجود أحد الشرطين وقال بعضهم لا يقبل خبر الفاسق
لا يصلح للإلزام كخبر الفاسق الواحد ولفظ الكتاب مشتبه فإنه قال حتى يخبره رجلان

او رجل عدل فيشهد بمعناه رجلان عدلان او رجل عدل لان صفة هذا النعت للفرد والجماعة واحد
الا ترى انه يقال شاهد عدل ومن اعتمد القول الاول قال اشتراط زيادة العدد للتوكيد
هنا بمنزلة اشتراط العدد في اخبار العدول في الشهادات وانما للتوكيد واستدل عليه بما قال
في الاستحسان لو اخبر احد المخبرين بطهارة الماء والاخر بنجاسته واحدهما عدل والاخر
عدلان فانه يعتمد خبر العدلين فيهما ولو كان في احد الجانبين ميزان وفي الجانب الاخر واحد واستووا
في صفة العدالة فانه يؤخذ بقول الاثنين وكذلك في الجرح والتعديل كما يترجح خبر العدلين على خبر
عن العدل يترجح خبر المثنى من العدول على خبر الواحد فعرفنا ان زيادة العدد تفيد التوكيد
والذي اسلم في دار الحرب اذا لم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان لم يلزمه القضاء فان
اخبره بذلك فاسق فقد قال ابو حنيفة رحمه الله هو على الخلاف ايضا عندي حتى لا يعتبر هذا
الخبر في ايجاب القضاء عليه وعندهما يعتبر قال رضي الله عنه والاصح عندي انه يعتبر الخبر
هنا في ايجاب القضاء عليه جميعا لان هذا المخبر نايب عن رسول الله صلعم مامور من جهته بالتبليغ
كما قال الا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ثم هو غير مكلف في هذا الخبر
ولكنه مسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف فلهذا يعتبر خبره قال رضي الله عنه

فصل في اقسام الرواة الذين يكون خبرهم حجة

اعلم ان الرواة قسمان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من كان معروفا بالفقه والراي
والاجتهاد ومن كان معروفا بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه فالنوع
الاول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري
وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضوان الله عليهم وخبرهم حجة موجبة
للعلم الذي هو غالب الراي ومبني عليه وجوب العمل سواء كان الخبر موافقا للقياس او مخالفا
له فان كان موافقا للقياس تايد به وان كان مخالفا ترك القياس ويعمل بالخبر وكان مالك
ابن انس رحمه الله يقول يقدم القياس على خبر الواحد في العمل به لان القياس حجة باجماع السلف
من الصحابة ودليل الكتاب والسنة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذلك ما يكون
ثابتا بالاجماع ولكنا نقول ترك القياس بالخبر الواحد في العمل به امر مشهور في الصحابة
ومن بعدهم في السلف لا يمكن انكاره حتى يكون ذلك معدودا لانه غير القياس وعليه دل

ابن مسعود وابن عباس وابن عمر

حديث عمر رضي الله عنه قال حمل بن مالك حين روى له حديث الغرة في الجنين قال كدنا ان نقضي فيه
برأينا فيما فيه قضاء عن رسول الله صلعم بخلاف ما قضى به وفي رواية لولا ما رويت لرأينا خلاف
ذلك وقال ابن عمر كنا نخابر ولا نرى بذلك باسا حتى اخبرنا رافع بن خديج ان النبي عم نهى عن كراء المزارع
فتركناه من اجل قوله ولان الخبر قول الرسول صلعم موجب للعلم باعتبار اصله وانما الشبهة في النقل عنه
فاما الوصف الذي به القياس فالشبهة والاحتمال في اصله لانه لا نعلم يقينا ان ثبوت
الحكم المنصوص باعتبار هذا الوصف من بين سائر الاوصاف وما يكون الشبهة في اصله
دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن باصله يوضحه ان الشبهة هنا باعتبار توهم
الغلط والنسيان في الراوي وذلك عارض وهناك باعتبار التردد بين هذا الوصف وساير
الاوصاف وهو اصلي الوصف الذي هو معنى من المنصوص كالخبر والراي والنظر فيه كالسماع
والقياس كالعمل به ولا اشكال ان الوصف ساكت عن البيان والخبر بيان في نفسه فيكون الخبر
اقوى من الوصف في الابانة والسماع اقوى من الراي في الاصابة ولا يجوز ترك القوي بالضعيف
فاما المعروف بالعدالة والضبط والحفظ كابي هريرة وانس بن مالك وغيرهما ممن اشتهر
بالصحبة مع رسول الله صلعم ورضي عنهم والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر فان
ابا هريرة رضي ممن لا يشك احد في عدالته وطول صحبته مع رسول الله صلعم حتى قال له زر غبا تزدد
حبا ولا في حسن حفظه وضبطه فقد دعا له رسول الله صلعم بذلك على ما روي عنه انه
قال تزعمون ان ابا هريرة رضي يكثر الرواية واني كنت اصحب رسول الله صلعم على ملء بطني
والانصار يشتغلون بالقيام على اموالهم والمهاجرون بتجاراتهم فكنت احضر اذا غابوا
وقد حضرت مجلسا لرسول الله صلعم فقال من يبسط منكم رداءه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه
ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله صلعم فيها مقالته ثم ضممتها الى
صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا ولكن مع هذا فقد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم معارضة
بعض رواياته بالقياس هذا ابن عباس لما سمعه يروي توضأوا مما مسته النار
قال ارايت لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ارايت لو ادهن اهلك بدهن فادهنت
به شاربك اكنت تتوضأ منه فقد رد خبره بالقياس حتى روي ان ابا هريرة رضي الله عنه

قال له يا ابن اخي اذا اتاك الحديث فلا تضرب له الامثال ولا يقال انما رده باعتبار نص آخر عنده
وهو ما روي ان النبي صلعم اتي بكتف مؤربة فاكلها وصلى ولم يتوضأ لانه لو كان عنده نص لما احتج
بالقياس ولا اعترض على راوي الخبر او كان يسئله ان يطلب التاريخ بينهما ليعرف الناسخ من المنسوخ
او ان يخصص البعض من ذلك الخبر بهذا الحديث فحيث اشتغل بالقياس وهو معروف بالفقه والرأي
من بين الصحابة على وجه لا يبلغ درجة ابي هريرة رض في الفقه درجته عرفنا انه استجاز التأمل
في روايته اذا كان مخالفا للقياس ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء
في حمل عيدان يابسة ولما سمعت عائشة رض ابا هريرة يروي ان ولد الزنا شر الثلاثة
قالت كيف يصح هذا وقد قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وهذا عام دخله خصوص
وروي ان عائشة رض قالت الا تعجبها الا تعجب من كثرة رواية هذا الرجل ورسول الله صلعم حدث
باحاديث لو عدها عاد لاحصاها وقال ابراهيم النخعي كانوا ياخذون من حديث ابي هريرة
ويدعون وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع وهذا نوع قياس
ولما بلغ عمر ان ابا هريرة رض يروي بعض ما لا يعرف قال لتكفن عن هذا او لالحقنك
بجبال دوس فلهذا كان ما اشتهر من السلف في هذا الباب قلنا ما وافق القياس من روايته فهو
معمول به والا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه ولعل ظانا
يظن ان في مقالتنا ازدراء به ومعاذ الله من ذلك فهو مقدم في العدالة والحفظ والضبط كما
قررنا ولكن نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم والوقوف على كل معنى اراده رسول الله صلعم بكلامه
امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم كما قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا ومعلوم
ان الناقل بالمعنى لا ينقل الا بقدر ما فهمه من العبارة وعند قصور فقه السامع ربما
لا يقف على تمام المراد وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه لفظ رسول الله صلعم
فلتوهم هذا القصور قلنا اذا انسد باب الرأي فيما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا
للقياس الصحيح فلابد من تركه لان كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة
والاجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع وبيان هذا في حديث المصراة فان الامر برد صاع من تمر مكان اللبن

قل او كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير الضمان في العدوان بالمثل او القيمة
حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وكذلك ما روي عن سلمة بن المحبق ان رسول الله صلعم
قال فيمن وطئ جارية امرأته ان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة
وعليه مثلها فان القياس الصحيح يرد هذا الحديث وتبين انه كالمخالف للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع ثم هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي اذا كان فقيها لان ذلك
لا يخفى عليه لقوة فقهه والظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم سماعه من
رسول الله صلعم كذلك مخالفا للقياس ولا تهمة في روايته فكانا سمعنا ذلك من رسول الله صلعم
فلهذا يترك كل قياس بمقابلته ولهذا قلت رواية الكبار من فقهاء الصحابة رض عنهم الا ترى
الى ما روي عن عمرو بن ميمون قال صحبت ابن مسعود سنين فما سمعته يروي حديثا الا
مرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله صلعم ثم اخذه البهر والعرق وجعلت فرائصه ترتعد
فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله صلعم يقول كذا فهذا يبين ان
الوقوف على ما اراده رسول الله صلعم من معاني كلامه كان عظيما عندهم ولهذا قلت رواية الفقهاء
منهم فاذا صحت الرواية عنهم فهو مقدم على القياس ومع هذا كله فالكبار من اصحابنا يعظمون
رواية هذا النوع منهم ويعتمدون قولهم فان محمدا رحمه الله ذكر عن ابي حنيفة انه اخذ بقول
انس بن مالك رض في مقدار الحيض وعمر وكان درجة ابي هريرة فوق درجته فعرفنا بهذا
انهم ما تركوا العمل بروايتهم الا عند الضرورة لانسداد باب الرأي من الوجه الذي قررنا
فاما المجهول فانما نعني بهذا اللفظ من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله صلعم انما عرف بما
روى من حديث او حديثين نحو وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان الاشجعي
وغيرهم ورواية هذا النوع على خمسة اوجه احدها ان يشتهر بقبول الفقهاء روايته والرواية
عنه والثاني ان يسكتوا عن الطعن فيه بعدما اشتهر والثالث ان يختلفوا في الطعن في روايته
والرابع ان يطعنوا في روايته من غير خلاف بينهم في ذلك والخامس ان لا تظهر روايته
ولا الطعن فيه فيما بينهم اما من قبل السلف منه روايته وجوزوا النقل عنه فهو بمنزلة
المشهور في الرواية لانهم ما كانوا متهمين بالتقصير في امر الدين وما كانوا يقبلون الحديث

حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله صلعم فاما ان يكون قبولهم لعلمهم بعدالته وحسن ضبطه
او لانه موافق لما عندهم مما سمعوه من رسول الله صلعم او من بعض المشهورين يروي عنه وكذلك
ان سكتوا عن الرد بعدما اشتهر روايته عندهم لان السكوت بعد تحقق الحاجة لا يحل الا على وجه
الرضى بالمسموع فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه وكذلك
ما اختلفوا في قبوله وروايته عنه لانه حين قبله بعض الفقهاء المشهورين منهم فكانهم رووا
ذلك بنفسه وبيان هذا في حديث معقل بن سنان ان رسول الله صلعم قضى لبروع بنت واشق
الاشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا فان ابن مسعود رض قبل روايته
وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلعم وعلي رض ابى ان يقبل ذلك وقال ما ذا نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها فلما اختلفوا فيه في الصدر الاول اخذنا
بروايته لان الفقهاء من القرن الثاني كعلقمة ومسروق والحسن ونافع بن جبير قبلوا روايته
فصار معدلا بقبول الفقهاء روايته وكذلك ابو الجراح صاحب راية الاشجعيين صدقه
في هذه الرواية وكان علي رض انما لم يقبل روايته لانه كان مخالفا للقياس عنده وابن مسعود
قبل روايته لانه كان موافقا للقياس عنده فتبين بهذا ان رواية مثل هذا انما توافق
القياس يكون مقبولا ثم العمل يكون بالرواية فاما اذا ردوا عليه روايته ولم يختلفوا في
ذلك فانه لا يكون العمل بروايته لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلعم
ولا بترك العمل به وترجيح الرأي بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم كذبوه في هذه
الرواية وعلموا ان ذلك وهم منه ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر دليل
ذلك ممن هو فوقه اولى وبيان هذا في حديث فاطمة بنت قيس فان عمر رض قال لا ندع كتاب
ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وقال عيسى بن ابان مراده من
الكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة وهو قياس الشبه في اعتبار
النفقة بالسكنى من حيث ان كل واحد منهما حق مالي مستحق بالنكاح فان قيل هذا اشارة الى غير ما
اشار اليه عمر رض فانه لم يقل لا نقبل حديثها لعلمنا انها وهمت ولكن قال لا ندع كتاب ربنا
لانا لا ندري انها صدقت ام كذبت فليس في قوله لا ندري اشارة الى هذا المعنى فان قول

الرواية والعمل به ينبني على ظهور رجحان جانب الصدق وهو تبين انه لم يظهر رجحان جانب الصدق
في روايتها والرأي يدل على خلاف روايتها فيعمل بالقياس الصحيح وفي المعنى لا فرق بين هذا وبين
قوله لا اقبل روايتها مثل الفاسق يروي بيان الفاسق بقوله ايضا شاهد لغرائبه بالحجة
ومن هذا النحو حديث سهل بن حثمة في القسامة اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم وحديث
بسرة من مس ذكره فليتوضأ وحديث ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له واما ما لم يشتهر
عندهم ولم يعارضوه بالرد فان العمل به لا يجب لكن يجوز العمل به اذا وافق القياس لان من كان
من الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لكونه في زمان الغالب من اهله العدول
على ما قال عليه السلام خير الناس قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فباعتبار هذا
هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر روايته في السلف يتمكن تهمة
الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب
شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف ولهذا جوز ابو حنيفة القضاء بشهادة المستور ولم يوجب
على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا
رواية مثل هذا لا يكون مقبولا ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول روايته لان الفسق
غلب على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور قبل ظهور
عدالته فصار الحاصل ان الحكم في رواية المشهور الذي لم يعرف بالفقه وجوب العمل وحمل
روايته على الصدق الا ان يمنع منه مانع وهو ان يكون مخالفا للقياس والحكم في المجهول انه لا
يكون حجة للعمل الا ان يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف او بعضهم روايته

باب

في بيان شرائط الراوي حدا وتفسيرا وحكما قال رضي الله عنه اعلم بان هذه الشرائط اربعة
العقل والضبط والعدالة والاسلام اما اشتراط العقل فلان الخبر الذي يرويه
كلام منظوم له معنى معلوم ولا بد من اشتراط العقل في المتكلم من العباد ليكون قوله كلاما
معتبرا فالكلام المعتبر شرعا ما يكون عن تمييز وبيان لا عن تلقين وهذيان الا ترى ان من
الطيور من يسمع منه حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما وكذلك النائم من انسان
صوته بحروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى ذلك كلاما فعرفنا ان معنى الكلام في

ما قاله الامام الاعظم بناء على الزمان وما قالاه بناء على اصلاحهم لا اصلاحه على الزمان

الشاهد ما يكون من باب اسماء الاعلام فما لا يكون بهذه الصفة يكون كلاما صورة لا معنى
بمنزلة ما يوضع من حيث الصورة ادمي لا يكون ادميا لانعدام معنى الادمية فيه ثم التمييز الذي به
يتم الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فكان العقل شرطا في الخبر لان
خبره احد انواع الكلام ولا يكون معتبرا الا باعتبار عقله واما الضبط فلان قبول
الخبر باعتبار معنى الصدق فيه ولا يتحقق ذلك الا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع الى ان
يروي فكان الضبط لما هو معنى هذا النوع من الكلام بمنزلة العقل الذي به يتم اصل
الكلام واما العدالة فلان الكلام في خبر من هو غير معصوم عن الكذب فلا يكون
جهة الصدق فيه قائما حقيقة بعينه وانما يترجح جانب الصدق بظهور عدالته لان الكذب محظور
عقله فيستدل بانزجاره عما يعتقده محظورا على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده
محظورا ولما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا فذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور
الدين واحكام الشرع بطريق الاولى فاما اذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب تعاطيه يرجح
معنى الكذب في خبره لانه لما لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمته فالظاهر
انه لا يبالي من الكذب مع اعتقاد حرمته واعتبار جانب اعتقاده يدل على الصدق في خبره
فيقع المعارضة ويجب التوقف واذا ترجح جانب الصدق باعتبار عدالته وبه يصير
الخبر حجة للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة في الراوي شرط لكون خبره حجة واما اشتراط
الاسلام فليس لتهمة الكذب انما اعتبار نقصان حال الكافر بل باعتبار زيادة فيه
تدل على كذبه في خبره وذلك لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا
في اصل الدين بغير حق على وجه هو نهاية في العداوة فيحملهم ذلك على السعي في هدم اركان
الدين بادخال ما ليس منه فيه والى هذا اشار الله تعالى في قوله تعالى لا يألونكم خبالا اي لا
يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله صلعم
وبعثته من كتابهم بعدما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل
ذلك بزيادة هو كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلاجل هذا شرطنا
الاسلام في الراوي لكون خبره حجة ولهذا لم نجوز شهادتهم على المسلمين لان العداوة

[illegible]

ربما يحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذي الضغن
لظهور عداوته بسبب باطل وقلما تقبل شهادة بعضهم على بعض لانعدام هذا المعنى الباعث
على الكذب فيما بينهم وبهذا يتبين ان الحرية ليس لقبول الخبر بل المعنى زائد يكون به الكذب في
خبره بمنزلة الشهادة الا ان العلة فيها لا يكون مقبولة لمعنى زائد يكون به الكذب في شهادته وهو
شفقة الاب وميله الى ولده طبعا فاما بيان حد هذه الشروط وتفسيرها فنقول
العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج فانه نور يبصر العين
عند النظر فيرى ما يدرك بالحواس لا ان السراج يوجب رؤية ذلك ولكنه يدل العين عند النظر
عليه فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس
من غير ان يكون موجبا لذلك بل القلب يدرك ذلك بتوفيق الله تعالى وهو في الحاصل عبارة
عن الاختيار الذي يبنى عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي اليه ادراك سائر الحواس
فان الفعل والترك لا يعتبر الا بالحكمة وعاقبة حميدة ولهذا لا يعتبر من البهائم لخلوها عن هذا
المعنى والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الانسان من فعل او ترك الا بعد التأمل فيه
بعقله فمتى ظهرت افعاله على سنن افعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا على انه عاقل مميز
وان فعله وتركه ليس بخال عن حكمة وعاقبة حميدة وهذا لان العقل لا يكون موجودا في
الادمي باعتبار اصله ولكنه خلق من خلق الله تعالى يحدث شيئا فشيئا ثم تعذر الوقوف
على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان على الصبي الى ان يبلغ صفة الكمال فجعل الشرع
الحد المعتبر لكمال العقل هو البلوغ تيسيرا للامر علينا لان اعتدال الحال عند ذلك يكون غالبا
والله تعالى هو العالم حقيقة بحد به من ذلك في كل احد من نقصان او كمال ولكن الطريق
لنا الى الوقوف على حد ذلك فيقام السبب الظاهر فيه مقام المطلوب حقيقة تيسيرا وهو البلوغ
مع انعدام الآفة ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد فيما يرجع الى الضرر
لا الاضرار به فان الصبي سبب للنظر له ولهذا لم يعتبر فيما يتردد بين المنفعة والمضرة ويعتبر
فيما يتمحض منفعة له ثم خبره في احكام الشرع لا يكون حجة للالزام لقصور العقل عنه كما
لا يجعل وليا في التصرفات في امور الدنيا لقصور العقل عنه ولهذا صح سماعه وتحمله

للشهادة قبل البلوغ اذا كان مميزا فقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من سمع في حالة الصغر وروى بعد
البلوغ وكان ثقة وانه مقبول لانه ليس في ذلك معنى ضرر لزوم العهدة بشيء وانما يكون ذلك
في الاداء وشرط الصحة اذا انه على وجه يكون حجة يكون به عاقلا مطلقا ولا يحصل ذلك الا
باعتدال حاله ظاهرا لا بما وصار الحاصل ان العاقل نوعان من يصيب بعض العقل على
وجه يتمكن من التمييز بين ما يضره وما ينفعه ولكنه ناقص في نفسه كالصبي قبل البلوغ
والمعتوه الذي يعقل وعاقل هو كامل العقل وهو البالغ الذي لا آفة به فانا لا آفة
نستدل بانه على انعدام العقل عند البلوغ كالمجنون وبانه على نقصان العقل كالمعتوه
فاذا انعدمت الآفة كان اعتدال الظاهر بالبلوغ دليلا على كمال العقل الذي هو الباطن
والمطلوب كل شيء يتناول الكامل منه فاشتراط العقل لصحة خبر على وجه يكون حجة دليل على
انه يشترط كمال العقل في ذلك فاما الضبط فهو عبارة عن الاخذ بالحزم وتمامه في الاخبار
ان يسمع حق السماع ثم يفهم المعنى الذي اريد به ثم يحفظ ذلك بمحافظة حدوده ومراعاة
حدوده بتكراره الى ان يؤدي لان من لا يحسن السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم
معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون ذلك سماع صوت لا سماع كلام هو خبر
وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات
على ذلك الى ان يؤدي من الاداء انما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا
يتأتى الا بهذا ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولا يذكر
الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة ثم الضبط
نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه معرفة صيغة المسموع والوقوف على معناه لغة
والباطن منه الوقوف على معنى الصيغة فيما يبتني عليه احكام الشرع وهو الفقه وذلك لا
يتأتى الا بالتجربة والتأمل بعد معرفة معاني اللغة واصول احكام الشرع ولهذا لم تقبل
رواية من اشتدت غفلته اما خلقة او مسامحة ومجازفة لان الضبط ظاهرا لا يتم منه
عادة وما يكون من طارئ وحوى نص الكمال ولهذا لم يقبل السلف المعارضة من رواية
من لم يعرف بالفقه ورواية من عرف بالفقه لانعدام الضبط باطنا ممن لم يعرف بالفقه

اسباب رد الكلام

٤

على ما روي عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابا الشعثاء روى له عن ابن عباس ان النبي عليه السلام تزوج
ميمونة وهو محرم وقال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي عليه السلام
تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس وهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة
يزيد بن الاصم ايضا فقال أنّى يجعل يزيد بن الاصم بوّال على عقبيه الى ابن عباس رضي الله عنه
فدل ان رواية غير الفقيه لا يكون معارضا لرواية الفقيه وهذا الترجيح لمعنى الاعتبار
بتمام الضبط من الفقيه وكان المعنى فيه ان نقل الخبر بالمعنى كان مشهورا فيهم ومن لا يكون معروفا
بالفقه ربما يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن مثل ذلك من الفقيه ولهذا
قلنا ان المحافظة على اللفظ في زماننا اولى من الرواية بالمعنى لتفاوت ظاهر بين الناس في فهم
المعنى فان قيل كيف يستقيم هذا ونقل القرآن صحيح ممن لا يفهم معناه قلنا اصل النقل
في القرآن من الائمة المهديين الذين كانوا اخيار الورى بعد رسول الله صلعم وانما نقلوا بعد تمام الضبط
ثم من بعدهم انما نقل بعد جهد شديد يكون منه في التعلم والحفظ واستدامة القراءة ولو
وقد مثل ذلك في الخبر المذكور بعلة انضاع ان الله تعالى وعد حفظ القرآن عن تحريف
المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وبعد النص عرفنا انقطاع طمع
الملحدين عن القرآن فصححنا النقل فيه ممن يكون ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه
ومثل ذلك لا يوجد في الاخبار فكان تمام الضبط فيها بما قلنا مع ان هناك يتعلق بالنظم
احكام منها حرمة القراءة على الجنب والحائض وجواز الصلاة بها في قول بعض العلماء ولكون النظم معجزا
فاما في الاخبار المعتبر هو المعنى المراد بالكلام فتمام الضبط انما يكون بالوقوف على ما
هو المراد ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد لا يجوز اداء الشهادة على الكتاب والختم اذا لم يعرف
الشاهد ما في باطن الكتاب لان الضبط في الشهادة شرط للاداء والمقصود ما في باطن
الكتاب لا عين الكتاب فلا يتم ضبطه الا بمعرفة ذلك ولهذا استحب المتقدمون من السلف
تقليل الرواية ومن كان اكثر منهم وأقوم حجة وهو الصديق رضي الله عنه كان اقلهم رواية
حتى روي عنه انه قال اذا سئلتم عني فلا ترووا ولكن ردوا الناس الى كتاب الله تعالى
وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلعم وانا شريككم ولما قيل لزيد بن ارقم رضي

اقول ينبغي ان يحمل هذا ما قد يزاد
لانه في تقدم حمل الاجمال
في المعنى وخفايا النظم
الشرع لا يتكلم باي فن الكلام
الابدان تقصور ... بعدك

ألا ترى لما عرض رسول الله صلعم شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله صلعم شديد وقال
ابن عباس رضي الله عنهما كنا نحفظ الحديث والحديث يحفظ عن رسول الله صلعم فأما إذا ركبتم الصعب
والذلول فهيهات وقد جمع أهل الحديث في هذا الباب آثارا كثيرة ولأجلها قلت رواية بعضهم
حتى قال بعض المطاعنين إنه كان لا يعرف الحديث ولم يكن على ما ظن بل كان أعلم أهل عصره
بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته وشأن هذا أن الإنسان قد يسمع إلى
مجلس وقد مضى صدر من الكلام فيخفى على المتكلم حاله لتوقفه على ما مضى من كلامه ما يكون بعينه
بناء عليه فيقل ما يتم ضبط هذا السامع لمعنى ما يسمع بعدما فاته أول الكلام والحد في تأمل
ذلك أيضا لأنه لا يرى نفسه أهلا لأن يؤخذ الدين عنه ثم يكون من قضاء الله تعالى أن يصير
صدرا يرجع إليه في معرفة أحكام الدين فإذا لم يتم ضبطه في الابتداء لم ينبغ له أن يجازف في
الرواية وإنما سوى أن يشتغل بها وجد منه الجهد التام في ضبطه فيستدل بكثرة الرواية
ممن كان حاله في الابتداء هذه الصفة على قلة المبالاة ولهذا ذم السلف الصالح كثرة الرواية
وهذا معنى معتبر في الروايات والشهادات جميعا ألا ترى أن من اشتهر في الناس بخصلة
دالة على قلة المبالاة من قضاء الحاجة بمرأى العين من الناس أو الأكل في الأسواق يتوقف
في شهادته فهذا بيان تفسير الضبط وأما العدالة فهي الاستقامة يقال طريق عادل
إذا كان مستقيما والشرع في الإنصاف والحكم بالحق وطريق جائر يعني به الجائر وضده الجور وهو
عن الطريق جائر إذا كان من البينات ثم العدالة ظاهرة وباطنة فالظاهر ثبت بالدين
والعقل على معنى أن من أصابهما فهو عدل ظاهرا لأنهما يحملانه على الاستقامة ويدعوانه إلى
ذلك والباطنة لا تعرف إلا بالنظر في معاملات المرء ولا يمكن الوقوف على نهاية ذلك
لتفاوت بين الناس فيها ولكن كل من كان ممتنعا من ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه فهو على طريق
الاستقامة في حدود الدين وعلى هذه العدالة يبتنى حكم رواية الخبر في كونه حجة لأن ما
يثبت به العدالة الظاهرة يعارضه هوى النفس والشهوة الذي يصده عن الثبات على
طريق الاستقامة فإن الهوى أصل فيه سابق على إصابة العقل ولأنه إنما يرزق بعدما رزق
العقل وبعدما اجتمعا يكون عدلا من وجه دون وجه فيكون حاله كحال الصبي العاقل

خ

ينظر

أي العقل والهوى



والمعتوه الذي يعقل من جملة العقلاء وقد بينا أن المطلق ينصرف إلى الكامل فعرفنا أن العدل
مطلقا من يترجح أمر دينه على هواه ويكون ممتنعا بقوة الدين عما يعتقد الحرمة فيه من الشهوات
ولهذا قال في كتاب الشهادات إن من ارتكب كبيرة لا يكون عدلا في الشهادات وفيما دون الكبيرة من
المعاصي إن أصر على ارتكابه لم يكن مقبول الشهادة وكان ينبغي أن لا يكون مقبول الشهادة إن أصر ولم
يصر لأنه فاسق بخروجه عن الحد المحدود له شرعا والفاسق لا يكون عدلا في الشهادات إلا
أن في القول بهذا سد الباب أصلا فغير المعصوم لا يتخلص من التحرز عن الزلات أجمع لأن لله تعالى
على العباد في كل لحظة أمرا ونهيا يتعذر عليهم القيام بحقهما ولكن التحرز عن الإصرار بالندم
والرجوع عنه غير متعذر والحرج مدفوع والشرع التحرز عن ارتكاب الكبائر الموجبة للحد بمعنى
الحرج فلهذا أثبتنا حكم العدالة على التحرز المتأتى عما يعتقد الحرمة فيه ولهذا قلنا صاحب
الهوى إذا كان ممتنعا عما يعتقد الحرمة فيه فهو مقبول الشهادة وإن كان فاسقا في اعتقاده
ضالا لأنه بسبب الغلو في طلب الحجة والتعمق في اتباعه أخطأ الطريق وضل عن سواء
السبيل وشبه ابتلاع الحجة لا يتمكن تهمة الكذب في شهادته وإن أخطأ الطريق وكذلك الكافر
من أهل الشهادة إذا كان عدلا في تعاطيه بأن كان منزجرا عما يعتقد الحرمة فيه إلا أنه غير
مقبول الشهادة على المسلمين لأجل عداوة ظاهرة تحمله على التقول عليه وهي عداوة بسبب باطل
فيكون مبطلة للشهادة ولهذا قلنا الرق والأنوثة والعمى لا يقدح في العدالة أصلا وإن كان
يمنع من قبول الشهادة أو يمكن نقصانا فيها لأنه لا تأثير لهذه المعاني في الحمل على ارتكاب ما
يعتقد الحرمة فيه والعدالة تبنى على ذلك ولهذا لم نجعل الفاسق والمستور عدلا مطلقا
في حكم الشهادة حتى لا يجوز القضاء بشهادة الفاسق وإن كان لو قضى به القاضي نفذ ولا
يجب القضاء بشهادة المستور قبل ظهور حاله قال الشافعي ولما لم يكن خبر الفاسق والمستور
حجة فخبر المجهول أحرى أن لا يكون حجة وقلنا إن المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل صاحب
الشرع إياه ما لم يتبين منه ما يزيل عدالته فيكون خبره حجة على الوجه الذي قررنا وأما الإسلام
فهو عبارة عن شيئين وهو نوعان ظاهر وباطن فالظاهر يكون بالنشوء بين المسلمين
والنشوء على طريقتهما شهادة وعيانا والباطن يكون بالتصديق والإقرار بالله كما هو

نصفه واسمائه والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله
وقول الحكماء فمن اتبعه ثم استوصف فوصف ذلك كله فهو مسلم حقيقة وكذلك كان يفعل
لذلك كله فقيل ان يستوصف هو مؤمن فيما بينه وبين ربه حقيقة وقال في الجامع الكبير اذا تزوج
المراة فاستوصف الاسلام فلم تصفه بانت من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر
اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حين لم تحسن ان تصفه وجعل ذلك ردة منها وقد استقصى بعض
مشايخنا رحمهم الله في هذا فقالوا ذكرنا الوصف على سبيل الاجمال لا يكون ما لم يكن عالما بحقيقة
ما يذكر لان حفظ اللفظ من غير معرفة المعنى الا ترى ان من يذكر ان محمدا رسول الله ولا يعرف هو
لا يكون مؤمنا به فان النصارى يزعمون انهم يؤمنون بعيسى وعندهم انه ولد فلا يكون ذلك منهم
معرفة لعيسى الذي هو عبد الله ورسوله ولكنا نقول في المصير الى هذا الاستقصاء حرج
بين في الناس بها وتوزيع ذلك عادة باطاهر واكثرهم لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله
واسمائه على الحقيقة ولكن ذكر الاوصاف على الاجمال يكون لثبوت الايمان حقيقة الا ترى ان رسول الله صلعم
كان يكتفي من الناس بدون ذلك حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله واني
رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم ولما ساله جبريل عن الايمان والاسلام
لاجل تعليم الناس معالم الدين بين ذلك على سبيل الاجمال وكتاب الله يشهد بذلك قال تعالى
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات وقد كان هذا الامتحان من رسول الله صلعم
والمسلمين بالاستيصاف على سبيل الاجمال وهذا لان المطلوب عند الاستقصاء فيكون مخوفا
في الحال ما هو الاصل وقد يعجز المرء عن اظهار ما يعتقد بعبارته فيغني ان يكون الاستيصاف
مذكورا لك على وجه استفهام المخاطب انه هل يعتقد كذا وكذا فاذا قال نعم كان مؤمنا حقيقة
وان قال لا اعرف ما تقول او لا اعتقد ذلك فحينئذ يحكم بكفره وكذلك من ظهر منه امارات المعرفة
نحو اداء الصلاة بالجماعة مع المسلمين فان ذلك يقوم مقام الوصف في الحكم بايمانه مطلقا فال
علم ان اسم الرجل يتناول الجماعة فاشهدوا الله بالايمان في الخلق ما ذكرنا بالبلوغ والحرية
والذكورة والانوثة والعمى والبصر فلهذا جعلنا خبر هؤلاء في كونه حجة في الاحكام
الشرعية بصفة واحدة لان الشرائط التي تبتنى عليها وجوب قبول الخبر يحقق في الكل انما

[illegible]

العدالة فاما اشتراط هذه الشرائط فان لم يكن من اهل الشهادة لان الاهلية للشهادة
تبتنى على الاهلية للولاية على الغير والرق ينفي هذه الولاية وهذا لان الشهادة تنفيذ القول
على الغير وذلك ينعدم في الخبر من وجهين احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع انما
يلزمه باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق في خبر المخبر صار ذلك
المسموع ممن هو مفترض الطاعة في اعتقاده فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه
القضاء بالشهادة بتقلده هذه الامانة لا بالزام الشاهد اياه فان كلام الشاهد يلزم المشهود
عليه دون القاضي وبيان هذا ان قوله لا صلاة الا بقراءة لتشريع ظاهره الزام احد سائر ما
صفته بتاركه الصلاة اذا اتاها بمنزلة قول القائل لا حاطة الا بالابرة والثاني ان
المخبر يلزمه اولا ثم يتعدى حكم اللزوم الى غيره من السامعين فاما الشاهد يلزم غيره ابتداء
ولهذا جعلنا العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها الالزام على الوجه الذي يكون في الخبر
وهو الشهادة على رؤية هلال رمضان ثم قد صح ان رسول الله صلعم كان يجيب دعوة المملوك
وقد قال انه كان يعتمد خبر مولاه اذا اذن له وسلمان حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر
اصحابه بالاكل ثم اتاه بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة فيما تعول بعد
عتقها قبل ان المملوك في حكم قبول الخبر كالحر وان لا شيء في ذلك الذكور والاناث في حكم
الشهادة لانه يشترط العدد في النساء لتوفر معنى الشهادة وفي باب الخبر العدد ليس
بشرط فكما ان الشهادة في الخبر اسقطنا اصل العدد فكذلك في اشتراط العدد في النساء
الا ترى ان الصحابة كانوا يرجعون الى ازواج رسول الله صلعم فيما اشكل عليهم من امر الدين
فيعتمدون خبرهن وقال عليه السلام خذوا ثلثي دينكم من عائشة رضي واما العمى فانه لا يؤثر في الخبر
لانه لا يقدح في العدالة الا ترى انه قد كان في الرسل من ابتلي بذلك كشعيب ويعقوب وكان في
الصحابة من ابتلي به كابن ام مكتوم وعتبان بن مالك وفيهم من كف بصره كابن عباس وابن عمر
وجابر واثلة بن الاسقع والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يشتغل احد بطلب التاريخ
في ذلك انهم رووا في حالة البصر ام بعد العمى وهذا بخلاف الشهادة فان في الشهادة انما يحتاج
لحاجة الشاهد الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء وهذا يكون بالبصر

المملوك كالحر في قبول الخبر

ابتلي حضرة شعيب ويعقوب

يكون بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وسماعها ويميز المخبر عنه بحس الشهود وفي رواية
الخبر لا حاجة الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء والمحدود في القذف بعد التوبة
في رواية الخبر كغيره في ظاهر المذهب فان ابا بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ
في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده
ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة الا ترى انه لا شهادة للنساء في الحدود
اصلا وروايتهن في باب الحدود كرواية الرجال وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة المحدود لا يقبل ... لا يكون حجة
الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم بالكذب
فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة مطلقا كما بينا

فصل في بيان ضبط المتن والنقل بالمعنى قال بعض اهل الحديث ... بلغ
مراعاة اللفظ في الرواية واجب على وجه لا يجوز النقل بالمعنى من غير مراعاة اللفظ بحال
وذلك منقول عن ابن سيرين وقال بعض اهل النظر قول الصحابي على سبيل الحكاية عن رسول الله صلعم
في اقواله وافعاله لا يكون حجة ما لم يحك لفظ رسول الله صلعم وذلك الباطن جواز الاحتجاج
به وهذا قول مهجور وقال جمهور العلماء مراعاة اللفظ في النقل اولى ويجوز النقل بالمعنى
بعد حسن الضبط على تفصيل نذكره في اخر الفصل وقد نقل ذلك عن الحسن والشعبي والنخعي
رحمهم الله فاما من لم يجوز ذلك استدل بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فقد امر بمراعاة اللفظ
في النقل وبين المعنى فيه وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم واعتبار هذا المعنى يوجب
الحجر عاما عن تبديل اللفظ بلفظ اخر وهذا لان النبي عليه السلام اوتي جوامع الكلم والفصاحة
في البيان ما هو نهاية لا يدرك فيه غيره ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن التحريف او الزيادة
والنقصان فيما كان مرادا له ويحتج على ذلك بما اشتهر من قول الصحابة نهانا وامرنا رسول الله صلعم
بكذا ونهانا عن كذا او لم يسمع احد من قول ذلك الا من هو متعنت وروي عن ابن مسعود انه كان
اذا روى حديثا قال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه وكان انس اذا روى حديثا قال
في اخره او كما قال رسول الله صلعم فدل ان النقل بالمعنى كان مشهورا فيهم ولذلك العلماء بعدهم

ومعنى الكلام منع تغيير ان يكون له تعلق بصورة النظم صح

يذكرون في تصانيفهم بلفظنا كوننا من ذلك وهذا لان نظم الحديث ليس بمعجز والمطلوب منه ما يتعلق
بمعناه وقد علمنا ان الامر بالتبليغ لما هو المقصود به فاذا كمل ذلك بالنقل بالمعنى كان ممتثلا
لما امر به من النقل لا مرتكبا للحرام وانما نعتبر النظم في نقل القرآن لانه معجز مع انه قد ثبت ايضا فيه
نوع رخصة ببركة دعاء رسول الله صلعم على ما اشار اليه في قوله انزل القرآن على سبعة احرف
الا ان ذلك رخصة من حيث الاسقاط وهذا من حيث التخفيف والتيسير ومعنى الرخصة يتحقق
بالطريق الذي بينا بعد ما بينا فاما اذا عرفنا هذا فنقول الخبر اما ان يكون محكما له معنى واحد
معلوم بظاهر المتن او يكون ظاهرا معلوم المعنى بظاهره على احتمال شيء اخر كالعام الذي يحتمل
الخصوص والحقيقة التي تحتمل المجاز او يكون مشكلا او مشتركا لا يعرف المراد به الا بالتاويل او يكون
مجملا لا يعرف المراد به الا بالبيان او يكون متشابها او يكون من جوامع الكلم فاما المحكم يجوز نقله
بالمعنى لكل من كان عالما بوجوه اللغة لان المراد به معلوم حقيقة واذا كان العالم باللغة
عبارة اخرى لا يمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان فاما الظاهر فلا يجوز نقله بالمعنى الا لمن
جمع الى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة لانه اذا لم يكن عالما بذلك لم يؤمن اذا اتى بعبارة
اخرى ان لا يكون تلك العبارة في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى وان كان ذلك هو
المراد به ولعل العبارة التي يؤدي بها تكون اعم من تلك العبارة لجهله بالفرق بين الخاص
والعام فاذا كان عالما بفقه الشريعة يقع الامن عن هذا التقصير عند تغيير العبارة
فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعي والشعبي رحمهم الله فاما المشكل والمشترك فلا يجوز
فيهما النقل بالمعنى اصلا لان المراد بهما لا يعرف الا بالتاويل والتاويل يكون بنوع من الراي كالقياس
فلا يكون حجة على غيره واما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى لانه لا يوقف على المعنى
فيه الا بدليل اخر والمتشابه كذلك لانا ابتلينا بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى
واما ما يكون من جوامع الكلم كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله العجماء جبار وما اشبه ذلك
فقد جوز بعض مشايخنا رحمهم الله نقله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر قال رضي الله عنه
والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت
جوامع الكلم اي خصصت بذلك فلا يقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف

ثاني وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ما سمعه منه بغير واذا نقله الى
عبارته لم يأمن القصور في المعنى المطلوب ويتعذر القصور في النظم الذي هو من جوامع الكلم
وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلعم بقوله ثم اداها كما سمعها

فصل

في بيان الضبط بالكتابة والخط قال رضي الله عنه اعلم بان الكتابة نوعان تذكرة
وامام فالتذكرة هو ان ينظر في المكتوب فيتذكر به ما كان سمعه فاله والنقل بهذا الطريق
جائز سواء كان مكتوبا بخطه او بخط غيره وذلك الخط معروف او مجهول لانه انما ينقل ما حفظ
عن ان النظر في الكتاب كان مذكرا له فلا يكون دون التفكر ولو تفكر فتذكر جاز له ان يروي
ويكون حجة فكذلك اذا نظر في الكتاب فتذكر ولهذا المقصود ندب الى الكتاب على ما جاء
في الحديث قيدوا العلم بالكتاب وقال ابراهيم كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب
لما حدث بهم من الكسل ولان النسيان مركب في الانسان لا يمكنه ان يحفظ نفسه منه الا ما
كان خاصا لرسول الله صلعم بقوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ولهذا الاستثناء وقع لرسول الله
تردد في قراءته سورة المؤمنين في صلاة الفجر وقال لابي بن هلا ذكرتني فجعل النسيان
مما لا يستطاع الامتناع منه والحرج بيّن والحرج مدفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب
طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن ضبط
تام واما النوع الثاني فهو ان لا يتذكر عند النظر ولكنه يعتمد الخط وذلك يكون في فصول
ثلثة رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه من غير ان يتذكر الحادثة
والشاهد يرى خطه في الصك ولا يتذكر الحادثة فابو حنيفة رحمه الله اخذ في الفصول الثلثة
بما هو العزيمة وقال ليس له ان يعتمد الكتاب ما لم يتذكر لان النظر في الكتاب لمعرفة القلب
كالنظر في المرآة ان لم يفد ادراكا لا يكون معتبرا فالنظر في الكتاب اذا لم يفد تذكرا يكون
هدرا وهذا لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط قد يشبه
الخط فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير تذكر وما كان العلم في باب الدين الا
بالاعتماد على الصورة دون المعنى وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ان في السجل
وروايته الاخبار له ان يعتمد الخط وان لم يتذكره وفي الصك ليس له ذلك وروى ابن رستم

خذ العلم [illegible]

عن محمد رحمه الله ان ذلك جائز في الفصول كلها وما ذهبا اليه رخصة للتيسير على الناس ثم هذه الرخصة
تتنوع انواعا اما ان يكون الكتاب بخطه او بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه او بخط رجل معروف
غير ثقة او غير موقع او بخط مجهول اما ابو يوسف رحمه الله فقال السجل يكون في خريطة القاضي
مختوما بختمه وكان في يده احتياطا فاعتبار الظاهر يؤمن فيه التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان
والقاضي مأمور باتباع الظاهر في القضاء فله ان يعتمد السجل في ذلك وكذلك كتاب المحدث
اذا كان في يده وان لم يكن السجل بيد القاضي فليس له ان يعتمده لان التزوير والتغيير فيه عادة
لما يتعلق به من المظالم والخصومات ومثله في كتاب الحديث ليس بهذه الصفة فلا يؤمن فيه ان يكون
في يده او في يد امين اخر لم يظهر فيه خيانة في مثله واما الصك يكون بيد الخصم فلا يقع الامن عن
التغيير والتبديل حتى اذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل والحاصل انه بنى
هذه الرخصة على ما يقع الامن عن التغيير والتبديل عادة ومحمد رحمه الله اثبت الرخصة في
الفصل ايضا وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لا يتمكن فيه شبهة لان الثابت بعد
ذلك توهم التغيير ولو اثر يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك فيه جاز اعتماده فاما اذا وجد
الكتاب بخط ابيه وهو معلوم عنده او بخط رجل معروف موثوق به فانه يكون له ان يقول
وجدت بخط فلان كذا لانه يدل على التيقن ان ذلك الخط منفردا ليس معه من اجزائه الا بوجه
وان كان معه غيره فكذلك يقع الامن عن التزوير بظاهر الحال فيجوز اعتماده على وجه الرخصة
فاما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد فيعتبر فيه من الاستقصاء ما لا
يعتبر في رواية الاخبار واشتراط العلم فيه منصوص عليه قال تعالى الا من شهد بالحق وهم
يعلمون وقال عليه السلام اذا رأيت مثل هذه الشمس فاشهد والا فدع

فصل

في بيان وجوه الانقطاع قال رضي الله عنه اعلم بان الانقطاع نوعان انقطاع
صورة وانقطاع معنى اما صورة الانقطاع صورة في المراسيل من الاخبار والاختلاف
بين العلماء في مراسيل الصحابة انها حجة لانهم صحبوا رسول الله صلعم ورضي عنهم فما يروونه
عن رسول الله صلعم مطلقا يحمل على انهم سمعوه منه او من امثالهم وهم كانوا اهل الصدق
والعدالة والى هذا اشار البراء بن عازب بقوله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلعم

للشافعي ان يعتمد السجل [illegible]

وانا ما كان يحدث بعضنا بعضا ولكنا لا نكذب فاما مراسيل القرن الثاني والثالث حجة في قول علمائنا
وقال الشافعي لا يكون حجة الا اذا تايد بآية او سنة مشهورة او اشتهر العمل به من السلف او اتصل
من وجه آخر قال ولهذا جعلت مراسيل سعيد بن المسيب حجة لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد
احتج في ذلك فقال الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك
الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم الاصل فلا تقوم الحجة بمثل هذه الرواية واعلامه
بالاشارة اليه في حضرته وبذكر اسمه ونسبه بعد وفاته فاذا لم يذكره اصلا فقد تحقق
انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلعم والحجة في الخبر باتصاله برسول الله صلعم فبعد الانقطاع
لا يكون حجة ولا يقال ان رواية العدل عنه يكون تعديلا له ولم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح
والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما
كان الآخر لا يقف عليه الا ترى ان شهود الفرع اذا شهدوا على شهادة الاصول من غير ذكرهم في
شهادتهم لا يكون شهادتهم حجة لهذا المعنى يوضحه انه قد كان فيهم من يروي عمن هو مجروح عنده
على ما قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا فعرفنا ان روايته عنه لا تقتضي ما يشترط
في الراوي ليكون خبره حجة ولان الناس تكلفوا الحفظ للاسانيد في باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم
بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فبعد ان نقول اجمع الناس على ما ليس يفيد ولكنا نقول
الدليل الذي دل على كون خبر الواحد حجة من الكتاب والسنة كما يدل على كون المرسل من الاخبار حجة
ثم قد ظهر الارسال من الصحابة رضي ومن بعدهم ظهورا لا ينكره الا متعنت اما من الصحابة فسابقه
في حديث ابي هريرة رضي ان النبي علم قال من اصبح جنبا فلا صوم له ولما انكر ذلك عائشة رضي
قال هي اعلم حدثنيه الفضل بن عباس فقد ارسل الرواية عن رسول الله صلعم من غير سماع منه
وقيل ان ابن عباس رضي ما سمع من رسول الله صلعم الا بضعة عشر حديثا وقد كثرت روايته
مرسلا وانما كان ذلك سماعا من غير رسول الله صلعم حتى روي ان النبي علم كان يلبي حتى رمى جمرة العقبة
يوم النحر وانما سمع ذلك من اخيه الفضل ونعمان بن بشير ما سمع من رسول الله الا حديثا واحدا
وهو قوله علم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر جسده واذا فسدت فسد
سائر جسده الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله صلعم مرسلا والحسن وسعيد بن المسيب

روى ابن عباس بضعة عشر حديثا

نعمان بن بشير روى حديثا واحدا فقط

وغيرهما من ائمة التابعين كانوا اكثر ما يروون مرسلا قال رسول الله صلعم حتى قيل اكثر ما رواه
سعيد بن المسيب مرسلا انما سمعه من عمر بن الخطاب رضي وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة
من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت
الفتنة فقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا
قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو ذاك واذا قلت لك قال عبد الله فهو عن واحد ولهذا
قال عيسى بن ابان المرسل اقوى من المسند فان من اشتهر عنده حديث بان سمعه بطرق وطرق
الاسناد لوضوح الطريق عنده وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله صلعم واذا سمعه
بطريق واحد لا يتضح الامر عنده على وجه لا يبقى فيه شبهة فيذكره مسندا على قصد ان يحمله
من يحمل عنه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون الثابت بالمرسل كالثابت من الاخبار بالمشهور
عندكم قلنا انما لم نجوز ذلك لان في المرسل من هذا الوجه نوع من الاجتهاد فيظهر
في حق العامل والشيخ مثله لا يكون ثم رواية هؤلاء الكبار مرسلا اما ان كان باعتبار سماعهم
ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم
ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية عمن يعرفه غير عدل بهذه الصفة
لا يقصد روايته مرسلا ولا مسندا ولا يجوز ان يظن بهم هذا والثاني باطل لانه قول
بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث
وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند وكفى باتفاقهم حجة وقال الشافعي رحمه الله
في بعض كتبه انما ارسلوا لتطلب ذلك في المسند وهذا كلام فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم
اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لان فيه قولا بانهم تخرصوا ما لم يسمعوا
لتطلب ذلك في المسموعات ولا يجوز هذا ممن هو دونهم فكيف بهم والثاني باطل لانه اذا
كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب
النفس بالطلب ولو قال من ادرك لا احتاج بخبر الواحد لانهم انما رووا ذلك لتطلب ذلك
في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا يقرر ان المعنى اذا قال
للمستمعين قضى رسول الله صلعم في هذه الحادثة بكذا كان عليه ان يعمل به وان لم يذكر له

اسنادًا فكذلك اذا قال قال رسول الله صلعم كذا او لو قال روى فلان عن فلان قُبل ذلك منه وان لم يقل
حدثني ولا سمعته منه وهذا في معنى الارسال فان قال انما اخبر على هذا الوجه عن ثقة فيحمل مطلق
كلامه على المسموع منه قلنا لما جاز حمل كلامه على هذا وان لم ينص عليه لتحسين الظن به فكذلك
يجوز حمل كلامه عند الارسال على السماع ممن هو عدل باعتبار الظاهر لتحسين الظن به وهذا
لانه لا طريق لنا الى معرفة الشرائط للرواية فيمن لم ندركه الا بالسماع ممن ادركه واذا كان من
ادركه عدلا ثقة فانه لا يروي عنه مطلقا ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه فروايته عنه
مسلمًا استجماع الشرائط الا ترى لو اسند الرواية اليه ثبت استجماع الشرائط بروايته عنه
فكذلك اذا ارسله بل اولى لانه اذا اسنده فانما يشهد عليه بانه روى ذلك واذا ارسل
فانما يشهد على رسول الله صلعم انه قال ذلك ومن علم انه لا يستجيز الشهادة على غير رسول الله بالباطل
كيف يظن به انه يستجيز الشهادة على رسول الله صلعم بالباطل مع قوله عم من كذب علي متعمدا
فليتبوأ مقعده من النار يوضحه ان القاضي اذا كتب كتابا فيه قضاؤه في حادثة واشهد
على ذلك كان ذلك حجة وان لم يسم اسم الشهود في المسجل وما كان ذلك الا بهذا الطريق وهذا
بخلاف الشهود على شهادة الغير فان العلماء يختلفون في ان عند الرجوع هل يضمن على شهود الاصل
ام لا فلعل القاضي ممن لا يرى تضمينهم ولا يمكن من القضاء به اذا لم يكونوا معلومين عنده وفي
هذا الحقوق باب الاخبار مع ان شاهد الفرع ينوب عن شاهد الاصل في نقل شهادته
الا ترى انه لو شهد قوما على شهادته فسمعه اخرون لم يكن لهم ان يشهدوا على شهادته بخلاف
رواية الاخبار واذا كان الفرع يعبر عن الاصل شهادته لم يجد بدًا من ذكره ليكون معتبرًا
الا ترى انه لو قال اشهد عن فلان لم يكن ذلك معتبرا وهنا لو قال روى عن فلان كان مقبولا
منه ثم اشتغال الناس بالاسناد كان لاشتغالهم بالتكلف لسماع الحديث من وجوه وذلك لا يدل على ان
خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة
فاما مراسيل من بعد القرون الثلاثة فقد كان ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يفرق بين مراسيل
اهل الاعصار وكان يقول من يقبل روايته مسندًا يقبل روايته مرسلًا للمعنى الذي ذكرنا
وكان عيسى بن ابان رحمه الله يقول من اشتهر في الناس بحمل العلم منه تقبل روايته مرسلًا

ومسندًا او انما يعني به محمد بن الحسن رحمه الله ومن امثاله من المشهورين بالعلم ومن لم يشتهر بحمل
الناس العلم منه مطلقا وانما اشتهر بالرواية عنه فان مسنده يكون حجة ومرسله يكون موقوفا
الى ان يعرض على من اشتهر بحمل العلم عنه واصح الاقاويل في هذا ما قاله ابو بكر الرازي ان مرسل من كان
من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية مطلقا عمن ليس بعدل ثقة ومرسل من كان بعدهم
لا يكون حجة الا من اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة لان النبي عم شهد للقرون الثلثة
بالصدق والخيرية فكانت عدالتهم ثابتة بتلك الشهادة ما لم يتبين خلافه وشهد على من بعدهم
بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد على اهله بالكذب الا
برواية من كان معلوم العدالة يعلم انه لا يروي الا عن عدل والى هذا اشار عروة بن
الزبير حين روى لعمر بن عبد العزيز حديث رسول الله من احيا ارضا ميتة فهي له فقال له
اتشهد به على رسول الله صلعم قال نعم فانما سمعته من ذلك وقد اخبرني به العدل الرضا فقبل
عمر بن عبد العزيز روايته واختلف اصحاب الحديث في منقطع من وجه متصل من وجه اخر
فمنهم من قال تسقط اعتبار الاتصال فيه بالانقطاع من وجه وكان هذا القائل جعل الانقطاع
بسكوت راوي الفرع عن تسمية راوي الاصل دليل الجرح فيه واذا استوى الموجب للعدالة
والموجب للجرح يغلب الجرح والاكثر على ان هذا يكون حجة لوجود الاتصال فيه بطريق
واحد والطريق الاخر الذي هو منقطع يجعل كان لم يكن لان ذلك الطريق ساكت عن الراوي
وحاله اصلا وفي الطريق المتصل بيان له ولا معارضة بين الساكت والناطق واما النوع الثاني
فهو الانقطاع معنى فنقول هو قسمين اما ان يكون ذلك المعنى دليلا معارضا او نقصانا في حال الراوي
يثبت به الانقطاع فاما القسم الاول وهو ثبوت الانقطاع بدليل معارض فعلى اربعة اوجه
اما ان يكون مخالفا لكتاب الله او لسنة مشهورة عن رسول الله صلعم او يكون حديثا شاذًا لم
يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته او يكون حديثا قد اعرض عنه الائمة
من الصدر الاول بان ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم المحاجة بذلك الحديث
فاما الوجه الاول وهو ما اذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فانه لا يكون مقبولا ولا حجة
للعمل به عاما كانت الاية او خاصا نصا او ظاهرا عندنا على ما بينا ان تخصيص العام بخبر

بلغ

بخبر الواحد لا يكون أبداً وكذلك ترك الظاهر فيه والحمل على نوع من المجاز لا يكون بخبر الواحد عندنا
خلافاً للشافعي وقد بينا هذا والبيان في ذلك قوله عليه السلام كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل
كتاب الله أحق والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله
تعالى فإن عين هذا الحديث لا يوجد في كتاب الله تعالى وبالإجماع من الأحكام ما هو ثابت بخبر الواحد
والقياس وإن كان لا يوجد ذلك في كتاب الله تعالى فعرفنا أن المراد ما يكون مخالفاً لكتاب الله تعالى
وذلك تنصيص على أن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مردود وقال عليه السلام تكثر الأحاديث
لكم بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه مني
وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بريء ولأن الكتاب متيقن به وفي اتصال الخبر الواحد برسول الله صلعم
شبهة فعند تعذر الأخذ بهما لا بد من أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة والعام والخاص في هذا
سواء لما بينا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص وكذلك النص والظاهر سواء
لأن المتن من الكتاب متيقن به ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة لاحتمال النقل بالمعنى ثم قوام المعنى
بالمتن فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولاً ثم إلى الرجحان في المعنى ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار
النقل المتواتر في المتن على خبر الواحد فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيافة
فيه ولهذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الوضوء من مس الذكر لأنه مخالف للكتاب فإن الله تعالى
قال فيه رجال يحبون أن يتطهروا والمعنى الاستنجاء بالماء فقد مدحهم بذلك وسمى فعلهم تطهراً
ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر فالحديث الذي يجعل مسه حدثاً بمنزلة
القول يكون مخالفاً لما في الكتاب لأن الفعل الذي هو حدث لا يكون تطهراً وكذلك لم يعمل
حديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة للمبتوتة لأنه مخالف للكتاب وهو قوله أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
وأنفقوا عليهن من وجدكم والمراد الحامل فإنه عطف عليه قوله وإن كن أولات حمل
فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وكذلك لم يعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه مخالف للكتاب
من أوجه فإن الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فقوله واستشهدوا أمر بفعل
هو مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل يكون مجملاً فيما يرجع إلى بيان المأكول فيكون ما
بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهاد رجلين فإن لم يكونا

رجلين فرجل وامرأتان كقول القائل كل طعام كذا فإن لم يكن فكذا إذ ليس للكل أن يعامل فلاناً فإن
لم يكن ففلاناً يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالأمر والإذن وإذا ثبت أن جميع ما هو المذكور
في الآية كان خبر القضاء بالشاهد واليمين زائداً عليه والزيادة على النص كالنسخ عندنا ثم قوله
تعالى ذلك أدنى ألا ترتابوا نص على أن أدنى ما تنتفي به الريبة شهادة شاهدين بهذه
الصفة وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفي به الريبة ولأنه نقل الحكم من استشهاد الرجل الثاني
بعد شهادة الشاهد الواحد إلى استشهاد امرأتين مع أن حضور النساء مجالس القضاة لأداء
الشهادة خلاف العادة وقد أمرن بالقرار في البيوت شرعاً فلو كان يمين المدعي مع الشاهد
الواحد حجة لما نقل الحكم إلى استشهاد امرأتين وهو خلاف المعتاد مع تمكن المدعي من إتمام حجته
بيمينه ومثل هذا الطريق جعلنا شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض حجة لأن الله تعالى نقل الحكم
عن استشهاد مسلمين عند وصية المسلم إلى استشهاد ذميين بقوله أو آخران من غيركم مع أن حضور
أهل الذمة مجالس القضاة لأداء الشهادة خلاف المعتاد وذلك دليل ظاهر على أن الحجة
تقوم بشهادتهم في الجملة وهو الدليل القاطع أن خبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه نقل الحكم
إلى استشهاد ذميين عند عدم شاهدين مسلمين فلو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة
لكان الأولى بيان ذلك عند الحاجة وذكر في أنه يمين الشاهدين ظاهراً عند الريبة مع أن ذلك
ليس بحجة اليوم فلو كان يمين المدعي تنفي الريبة أو تتم الحجة لكان الأولى ذكر يمينه عند الحاجة
فبهذه الوجوه تبين أن خبر القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب فتركنا العمل به لهذا
وكذلك الغريب من أخبار الآحاد إذا خالف السنة المشهورة فهو منقطع في حكم العمل به لأن ما
يكون متواتراً من السنة أو مستفيضاً أو مجمعاً عليه فهو بمنزلة الكتاب في ثبوت علم اليقين
وما فيه شبهة فهو مردود في مقابلة اليقين وكذلك المشهور من السنة فإنه أقوى من الغريب لكونه
أبعد من موضع الشبهة ولهذا جاز النسخ بالمشهور دون الغريب فالضعيف لا يظهر في مقابلة
القوي ولهذا لم نعمل بخبر القضاء بالشاهد واليمين لأنه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من أنكر من وجهين أحدهما أن في الحديث بيان أن اليمين في جانب المنكر
دون المدعي والثاني أن فيه بيان أنه لا جمع بين اليمين والبينة فلا تصلح اليمين متممة للبينة بحال

ولهذا الاصل لم يعمل ابو حنيفة رحمه الله بحديث سعد بن ابي وقاص في بيع الرطب بالتمر ان النبي عليه السلام
قال أينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذاً لانه مخالف للسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام التمر
بالتمر مثل بمثل من وجهين احدهما ان فيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد
فالعقد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو بعد الجفوف يكون زيادة والثاني انه
جعل فضلا يظهر بالكيل هو الحرام في السنة المشهورة فجعل فضلا يظهر عند فوات وصف
مرغوب فيه ايضا حراما فيكون مخالفا لذلك الحكم الا ان ابا يوسف ومحمدا قالا السنة المشهورة
لا تتناول الرطب لان مطلق اسم التمر لا يتناوله بدليل ان من حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا لم يحنث
ولو حلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث فاذا لم يتناوله السنة المشهورة
وجب اثبات الحكم فيه بالخبر الاخر وابو حنيفة رحمه الله قال التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل
من حين ينعقد صورتها الى ان يدرك وما يختلف عليه احوال واوصاف حسبما يكون على الادمي
لا يتبدل به اسم العين وفي الايمان يترك الحقيقة بدلالة العرف فالتمر يقصد يوصف في العرف اذا
كان داعيا الى التمر وهذا النوع من الانتقاد للحديث علم كبير وصيانة للدين بليغة فان
اصل البدع والاهواء انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الاحاد على الكتاب والسنة فان
قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلعم ومع انها لا توجب علم اليقين
ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو
غير مستيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه لما لم يجوز العمل به
احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استصحاب الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك
العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتحا لباب الالحاد وجعل ما هو غير مستيقن به اصلا ثم تخريج ما فيه
اليقين عليه يكون فتحا لباب الاهواء والبدع وكل واحد منهما زيغ مردود واما سواء السبيل
ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة
اصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الاحاد مما لم يشتهر فما كان منه
موافقا للمشهور قبلوه وما لم يجدوه في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكرا قبلوه ايضا
واوجبوا العمل به وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل

فتح باب الالحاد
سد ابواب الالحاد

بلغ

بالغريب بخلافه وما لم يجدوه في شيء من الاخبار صاروا واحسنوا الى القياس في معرفة حكمه ليتحقق الحاجة
اليه واما القسم الثالث وهو الغريب فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام الى معرفته
للعمل به فانه زيف لان صاحب الشرع كان مأمورا بان يبين للناس ما يحتاجون اليه وقد امرهم بان
ينقلوا عنه ما يحتاج اليه من بعدهم فاذا كانت الحادثة مما تعم به البلوى فالظاهر ان صاحب الشرع
لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم وانهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة فحين لم يشتهر النقل عنهم
عرفنا انه سهو او منسوخ الا ترى ان المتأخرين لما نقلوه واشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
لاشتهر ايضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته ولهذا لم يقبل شهادة
الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن بالسماء علة ولم يقبل قول الوصي فيما
يدعي من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه
في ذلك وعلى هذا الاصل لم يعمل بحديث الوضوء من مس الذكر لان بسرة تفردت بروايته
مع عموم الحاجة لهم الى معرفته فالقول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه
ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال وكذلك خبر الوضوء مما مسته
النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وعلى هذا لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية
وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع لانه لم يشتهر النقل فيهما مع
حاجة الخاص والعام الى معرفته فان قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر وعلى
وجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة وهو خبر الواحد فيما تعم به البلوى قلنا لانه قد
اشتهر ان النبي عليه السلام فعله وامر بفعله فاما الوجوب حكم اخر سوى الفعل وذلك مما يجوز ان يوقف
عليه بعض الخواص ليعلموه الى غيرهم فانا قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم فاما اصل الفعل فانما
اثبتناه بالنقل المستفيض واما القسم الرابع وهو ما لم يجر المحاجة به بين الصحابة
مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم فانه زيف لانهم الاصول في نقل الدين لا يتهمون بالكتمان
ولا بترك الاحتجاج بما هو الحجة والاشتغال بما ليس بحجة فاذا ظهر منهم الاختلاف
في الحكم وجرت المحاجة بينهم فيه بالرأي والرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر فلو كان الخبر
صحيحا لاحتج به بعضهم على البعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأي فكان

لا يقبل قول من يكذبه الحس

اعراض الكل عن الاحتجاج به دليلا ظاهرا على انه سهو ممن رواه بعدهم او هو منسوخ وذلك
نحو ما يروى الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الكبار من الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذا واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث اصلا مع مساس الحاجة اليه وما اول والمراد به ان ايقاع الطلاق
الى الرجال وكذلك ما يروى ان النبي صلعم قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة
فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الاحتجاج
مع مساس الحاجة اذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد ظهور الحاجة اليه بظهور
الخلاف فيه لا انعقاد (ما) لوجهين اولا ليظهر الزيادة معنى للمقابلة بين له بعد الانعقاد او قبل
انعقاد او انه يظهر الزيادة فيه وفي الانعقاد بالوجهين الاخرين اظهار الزيادة معنى من جنسه
يقوي فيه شبهة الانقطاع ممن لا يعد بشيء فيه ربا ان غش على ما هو في الشذا المشهور فيصير
زيفا مردودا من هذا الوجه والشافعي رحمه الله اعرض عن طلب الانقطاع معنى واشتغل
ببناء الحكم على ظاهر الانقطاع في المرسل وترك العمل به مع قوة المعنى فيه كما هو دابه ودابنا
فانه بنى على الظاهر اكثر الاحكام وعلماونا رحمهم الله بنوا الفقه على المعاني المؤثرة
التي ينضج الحكم عند التامل فيها واما النوع الثاني وهو ما يبتني على نقصان حال الراوي فبيان
ذلك في فصول في خبر المستور والفاسق والكافر والصبي والمعتوه والمغفل والمساهل
وصاحب الهوى اما المستور فقد نص محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان على ان خبره كخبر
الفاسق وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه بمنزلة العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة له ظاهرا
بالحديث المروي عن رسول الله صلعم وعن عمر رضي الله عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض ولهذا جوز
ابو حنيفة رحمه الله القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات اذا لم يطعن الخصم ولكن
ما ذكر في الاستحسان اصح في زماننا فان الفسق غالب في اهل هذا الزمان فلا يعتمد رواية
المستور ما لم تتبين عدالته كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالته وهذا
لحديث ... ان النبي صلعم قال لا تحدثوا عمن لا تعلمون شهادته ولان في رواية الحديث
معنى الالزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوي
واما الفاسق فقد ذكر في الاستحسان انه اذا اخبر بطهارة الماء او نجاسته او بحل الطعام

مطلب ان من شرائط الاحكام ... على الظاهر ... المعاني

والشراب وحرمته فان السامع يحكم رايه في ذلك فان وقع عنده انه صادق فعليه ان يعمل بخبره
وان لم يعمل به وعلى هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله يجوز كذلك قبول رواية الفاسق قال
رضي الله عنه والاصح عندي ان خبره لا يكون حجة لانه عدم صلوح الشهادة وفي حل الطعام وحرمته
وطهارة الماء ونجاسته انما اعتبر خبره اذا تايد باكبر الراي لاجل الضرورة لان ذلك امر خاص
ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره ومثل هذه الضرورة لا تتحقق في رواية الخبر فان في
العدول كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على رواية
الفاسق فيه ثم في المعاملات جعل خبر الفاسق مقبولا لاجل الضرورة ايضا فان المعاملة تكثر بين
الناس ولا يوجد عدل يرجع اليه في كل خبر من ذلك النوع الا ان ذلك يخلو عن معنى الالزام فيجوز
الاعتماد فيه على خبر الفاسق مطلقا والحل والحرمة فيه معنى الالزام من وجه فلهذا لا يجعل خبر
الفاسق فيه معتمدا على الاطلاق حتى ينضم اليه غالب الراي ومن الناس من لم يجعل خبر الواحد
الفاسق مقبولا في المعاملة ايضا لظاهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وروي
ان الاية نزلت في الوليد بن عقبة حين بعثه رسول الله صلعم مصدقا الى قوم فرجع اليه وقال
انهم هموا بقتلي فاراد رسول الله صلعم ان يعتمد خبره ويبعث اليهم خيلا لانه ما كان ظاهر
الفسق عنده فانزل الله هذه الاية وما اخبر به كان من المعاملات خاليا عن الالزام ومع ذلك
امر الله تعالى بالتوقف في هذا النبا من الفاسق ولكنا نقول كان ذلك خبرا مستنكرا فانه اخبر
انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة وجحدوها وهموا بقتله وفيه الزام الجهاد معهم وكيف يقول انه
ليس فيه الزام حين في مثل هذا فاما في المعاملات التي تخلو عن معنى الالزام يجوز اعتماد
خبره لاجل الضرورة ان الفسق يرجح معنى الكذب في خبره من غير ان يكون موجبا للحكم بانه كاذب
في خبره لا محالة ولهذا جعلناه مع الفسق من اهل الشهادة فاما الكافر فانه لا يعتمد
روايته في باب الاخبار اصلا وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع
انه صادق فيما اخبر به من نجاسة الماء فالافضل له ان يريق الماء ثم يتيمم ولا يجوز صلاته
بالتيمم قبل اراقة الماء لانه لا يعتمد خبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد الظن وذلك لا يجوز
له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق فيما قلنا لاحتمال ان يكون صادقا بذلك انما اذا وقع

مطلب الكافر لا يعتمد قوله في الاخبار اصلا

في قلبه انه صادق فالاولى له ان يتوضأ بالماء ويتيمم فان تيمم ولم يتوضأ بالماء جازت صلاته واما
خبر الصبي فقد ذكر في الاستحسان بعد ذكر الفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا
ما يقولان ومن زعم نقض مشايخنا رحمهم الله ان المراد العطف على الفاسق وان خبرهما بمنزلة خبر
الفاسق في طهارة ونجاسة والاصح ان المراد عطفه على الكافر فان الصبي ليس من اهل
الشهادة اصلا كما ان الكافر ليس من اهل الشهادة على المسلمين بخلاف الفاسق فهو اهل
للشهادة وان لم يكن مقبول الشهادة لفسقه ولان الصبي بخبره يلزم الغير ابتداء من غير ان
يلتزم شيئا لانه غير مخاطب كالكافر يلزم غيره من غير ان يلتزم لانه غير معتقد للحكم الذي يخبر به
فاما الفاسق يلتزم اولا ثم يلزم غيره ولان الولاية المتعدية تبتني على الولاية القاصرة للمرء
على نفسه والفاسق من اهل هذه الولاية فيكون اهلا للولاية المتعدية ايضا بخلاف الصبي
والمعتوه بمنزلة الصبي وقد سوى علماؤنا رحمهم الله بينهما في الاحكام والكتب لتصان عنها
ومن الناس من يقول رواية الصبي في باب الدين مقبول وان لم يكن هو مقبول الشهادة لانعدام
الاهلية للولاية بمنزلة رواية العبد واستدل بحديث اهل قباء فان عبد الله بن عمر رضي الله عنه
اتاهم واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئاتهم وكان ابن عمر
يومئذ صغيرا على ما روي انه عرض على رسول الله صلعم يوم بدر او يوم احد على حسب ما اختلف
الرواة فيه وهو ابن اربع عشرة سنة فرده وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا
خبره فيما الخبر العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله ولكنا نقول
قد روي ان الذي اتاهم انس بن مالك رض وقد روي عبد الله بن عمر فانا نحمل على انهما جاءا
احدهما بعد الآخر واخبرا بذلك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك
او كان ابن عمر بالغا يومئذ وانما رده رسول الله صلعم في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه
كان صغيرا فان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا فاما المغفل فان كان اغلب احواله
التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية والشهادة لان يسير من الغفلة يسير قلما يخلو
العدل عن مثله الا من عصمه الله تعالى وان تفاحش ما به من الغفلة حتى ظهر ذلك في اغلب امور
فهو بمنزلة المعتوه لان ما يلزم من النقصان في المرء بطريق الغلبة يجعل بمنزلة الثابت

فاصل

بأصل الخلقة الا ترى انه يترجح معنى السهو والغلط في الرواية باعتبارها جميعا كما
يترجح جانب الكذب باعتبار فسق الراوي واما المتساهل فهو كالمغفل فانه اسم لمن
يتجازف في الامور ولا يبالي بما يقع له من السهو والغلط ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم به
فيكون بمنزلة المغفل الذي ظهر ذلك في اكثر اموره فاما صاحب الهوى فقد بينا ان الصحيح انه
لا تعتمد روايته في احكام الدين وان كانت شهادته مقبولة الا الخطابية فان الهوى لا يكون
من جانب الكذب في شهادته على ما قررنا الا الخطابية وهم ضرب من الروافض يجوزون
اداء الشهادة اذا حلف المدعي بين يديهم انه محق في دعواه ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا
فمن هذا الاعتقاد يترجح جانب الكذب في شهادتهم لتوهم انهم اعتمدوا ذلك وكذلك قالوا
فيمن يعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته لتوهم ان يكون اعتمد ذلك في اداء
الشهادة فاما من سواهم من اهل الاهواء ليس فيما يعتقدون من الهوى ما يمكن تهمة الكذب
في شهادتهم لان الشهادة من باب المظالم والخصومات ولا يتعصب صاحب الهوى بهذا
الطريق مع من هو مخالف في اعتقاده حتى يشهد عليه كاذبا فاما في اخبار الدين يتوهم هذا
التعصب لافساد طريق الحق على من هو محق حتى يجيبه الى ما يدعو اليه من الباطل فلهذا
لا تعتمد روايته ولا تجعل حجة في باب الدين **فصل** في بيان اقسام الاخبار
قال رضي الله عنه هذه الاقسام اربعة خبر يحيط العلم بصدقه وخبر يحيط العلم
بكذبه وخبر يحتملهما على السواء وخبر يترجح فيه احد الجانبين فاما الاول فاخبار الرسل
المسموعة منهم فان جهة الصدق متعين فيها لقيام الدلالة على انهم معصومون عن الكذب
وثبوت رسالتهم بالمعجزات الخارجة عن مقدور البشر عادة وحكم هذا النوع اعتقاد
الحقية فيه والائتمار به بحسب الطاقة قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا والنوع الثاني نحو دعوى فرعون الربوبية مع قيام آثار الحدث فيه ظاهرا
ودعوى الكفار ان الاصنام آلهة او انها شفعاؤهم عند الله وانها تقربهم الى الله زلفى
مع التيقن بانها جمادات ونحو دعوى زرادشت وماني ومسيلمة وغيرهم من المتنبئين
النبوة مع ظهور افعال تدل على السفه منهم وانهم لم يبرهنوا على ذلك الا بما هو مخرقة

من جنس افعال المشعوذين فالعلم يحيط بكذب هذا النوع وحكمه اعتقاد البطلان فيه ثم
الاشتغال برده باللسان والتدريس ما يقع الحاجة اليه في دفع الفتنة والنوع الثالث
كخبر الفاسق في امر الدين فيه احتمال الصدق باعتبار دينه وعقله واحتمال الكذب
باعتبار تعاطيه واستوى الجانبان في الاحتمال فالحكم فيه التوقف الى ان يظهر ما يترجح به
احد الجانبين عملا بقوله فتبينوا والنوع الرابع كخبر ما رواه الفاسق اذا ردها القاضي
فان بعصيانه يترجح جانب الكذب فيه وخبر المحدود في القذف بعد اقامة الحد عليه وحكمه
ان الخبر العلمية بعد ذلك لتعين جانب الكذب فيه فيما يوجب العمل ومن هذا النوع
خبر العدل المستجمع لشرائط الرواية في باب الدين فانه يترجح جانب الصدق فيه بوجود دليل
شرعي موجب للعمل به وهو صالح للترجيح والمقصود هذا النوع ولهذا النوع اطراف
ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة
ما يكون بحس الاستماع وهو اربعة اوجه وجهان من ذلك حقيقة واحدهما احق من الاخر
ووجهان من ذلك عزيمة فيهما شبه الرخصة فالوجهان الاولان قراءة المحدث عليك
وانت تسمع وقراءتك على المحدث وهو يسمع ثم تقول له ايه هو كما قرأت عليك فيقول نعم
واهل الحديث يقولون الوجه الاول احق لانه طريق رسول الله صلعم وهو الذي كان يحدث
اصحابه بما يوحى عليه وهو ابعد من الخطاء والسهو فيكون احق فيما هو المقصود وهو
حمل الامانة بصفة تامة وروي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث
عليك وانما كان ذلك لرسول الله صلعم خاصة لكونه مامون السهو والغلط ولانه كان يذكر ما
يذكره حفظا وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب فاما من كان اميا فمن يخبر عن كتاب لا عن حفظه
حتى اذا كان يروي عن حفظ لا عن كتاب فقراءته اقوى لانه يحدث به حفظا واما اذا كان
يروي عن كتاب فالجانبان سواء في معنى التحدث بما في الكتاب الا ان في الشهادات اذا قرئ الصك
يقرأ من عليه الحق لو اقرأ عليه وسئل ان تقرأ عليه ثم يستفهم هل تقر بجميع ما قرأت عليك فيقول
نعم ويكون احد من الطريقين يجوز اداء الشهادة فيما في الشهادات اشق من باب رواية الخبر وكان
المعنى فيه ان نعم جواب مختصر ولا فرق في الجواب بين المختصر والمشبع فيصير ما تقدم كالمعاد

قراءة التلميذ اولى

في الجواب كلهم للطالب من رعاية عند القراءة فان ما ليس للمحدث بعد قراءة المحدث
لا يؤمن الخطاء في بعض ما يقرأه لقلة رعايته ويؤمن ذلك اذا قرأ الطالب لشدة رعايته فان قيل
عند قراءة الطالب يتوهم ان يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفي هذا التوهم اذا قرأ المحدث
لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه قلنا هو كذلك ولكن السهو عن سماع البعض مما لا
يمكن التحرز عنه فان وهو انه مما يقع بسبب الخطاء في القراءة فمراعاة ذلك الجانب اولى
والوجهان الاخران الكتابة والرسالة فان المحدث اذا كتب الى غيره على رسم الكتب وذكر في
كتابه حدثني فلان عن فلان الى اخره ثم قال واذا جاءك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني فهذا
صحيح وكذلك لو ارسل اليه رسولا فبلغه على هذه الصفة فان رسول الله صلعم كان مامورا
بتبليغ الرسالة وبلّغ القوم مشافهة والى اخرين بالكتاب والرسول وكان ذلك منه تبليغا
تاما وكذلك في زماننا ممن بعده من الخلفاء بعقد السلطنة والقضاء بالكتاب والرسول فهذا
الطريق كالسماع بالمشافهة الا ان المختار في الوجه الاول للراوي ان يقول حدثني فلان وفي
الوجه الاخر ان يقول اخبرني لان في الوجه الاول شافهه المحدث بالاسماع فيكون محدثا له
وفي الوجه الاخر لم يشافهه ولكنه مخبر له بكتابه فان الكتاب ممن بَعُدَ كالخطاب ممن حضر
والرسول كالكتاب او اقوى لان معنى الضبط يوجد فيهما ان الرسول ناطق والكتاب غير ناطق
وعلى هذا ذكر في الزيادات اذا حلف ان لا يحدث فلانا او لا يكلمه فكتب اليه او ارسل
رسولا لم يحنث ولو كلمه مشافهة حنث ولو حلف لا يخبره فكتب او ارسل يحنث لانه ما لو
كلمه والدليل على ان الله تعالى الرسالة بالكتابة ورسوله ثم لا يجوز لاحد ان يقول حدثني الله
او كلمني الله انما ذلك لموسى عليه خاصة كما قال وكلم الله موسى تكليما ويجوز ان يقال اخبرنا الله
بكذا او انبأنا ونبأنا فلهذا كان المختار في الوجه الاول حدثني وفي الوجه الاخر
اخبرني واما الرخصة فيه ما لا يكون فيه اسماع وذلك الاجازة والمناولة وشرط
الصحة في ذلك ان يكون ما في الكتاب معلوما للمجاز له مفهوما له وان يكون المجيز من اهل
الضبط والاتقان بعد علمه جميع ما في الكتاب واذا قال اجزت لك ان تروي عني
جميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا لان الشهادة في هذه الصفة فان ما شهد اذا وقف على

حلف لا يتكلم ثم ارسل الكتاب

حلف لا يخبر وارسل الكتاب

حدثنا انبانا اخبرنا

على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما له من عليه الحق فقال أجزت لك أن تشهد على جميع ما في هذا الكتاب
كان صحيحا فكذلك في رواية الخبر والأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية أجاز لي فلان وإن قال
أخبرني فهو جائز أيضا وليس ينبغي له أن يقول حدثني فإن ذلك مختص بالإسماع ولم يوجد والمناولة
لتأكيد الإجازة فيستوي الحكم فيما إذا وجدا جميعا أو وجدت الإجازة وحدها فأما إذا كان
المستجيز غير عالم بما في الكتاب فقد قال بعض مشايخنا إن على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يصح هذه
الإجازة وعلى قول أبي يوسف يصح على قياس اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وكتاب الرسالة فإن علم
الشاهد بما في الكتاب شرط في قول أبي حنيفة ومحمد ولا يكون شرطا في قول أبي يوسف لصحة أداء الشهادة
قال رضي الله عنه والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح في قولهم جميعا لأن أبا يوسف استحسن هناك
لأجل الضرورة فالكتب تشتمل على أسرار لا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليهما غيرهما وذلك لا يوجد
في كتب الأخبار ثم الخبر أصل الدين أمره عظيم وخطبه جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الأمانة فيه
قبل أن يصير معلوما مفهوما له ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له أن يروي
والإجازة إذا لم يكن ما في الكتاب معلوما له دون ذلك فتصحيح الرواية بهذا الطريق والسماع
الصبيان الذين لا يميزون ولا يفهمون نوع تبرك استحسنه الناس فأما أن يثبت به نقل الدين فلا
وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرأه القارئ أو اشتغل بالكتابة لشيء آخر
أو اشتغل بتحدث أو لهو أو اشتغل عن السماع لغفلة أو نوم فإن سماعه لا يكون صحيحا مطلقا
له الرواية إلا أن مقدار ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة يجعل عفوا للضرورة فأما عند
القصد فهو غير معذور وإنما يحرم بسبب ذلك حظه ونعوذ بالله فأما إذا قال المحدث
أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فإن ذلك غير صحيح بالاتفاق وبمنزلة ما لو قال الرجل أجزت لك أن تشهد على
بكل صك تجد فيه إقراري فقد أجزت لك ذلك فإن ذلك باطل وقد نقل عن بعض أئمة التابعين
أن سائلا سأله الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه هذا يطلب مني أن أجيز له أن
يكذب علي وبعض المتأخرين جوزوا ذلك على وجه الرخصة لضرورة المستعجلين ولكن في هذه
الرخصة سد باب الجهد في الدين وفتح باب الكسل فلا وجه للمصير إليه فأما الكتب المصنفة
التي هي مشهورة في أيدي الناس فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك

أجاز لي

الأصح

أن يقول قال فلان كذا أو مذهب فلان كذا من غير أن يقول حدثني أو أخبرني لأنها مستفيضة بمنزلة
الخبر المشهور وبعض الجهال من المحدثين استبعدوا ذلك حتى طعنوا على محمد في كتبه المصنفة
وحكي أن بعضهم قال لمحمد رحمه الله أسمعت هذا كله من أبي حنيفة فقال لا فقال سمعته من أبي يوسف فقال لا
وإنما أخذنا ذلك مذاكرة فقالوا كيف يجوز إطلاق القول بأن مذهب فلان كذا أو قال فلان كذا
بهذا الطريق وهذا جهل لأن تصنيف كل صاحب مذهب معروف في أيدي الناس مشهور كموطأ مالك
وغير ذلك فيكون بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وإن لم يسمع منه فلا بأس
بذكره على الوجه الذي ذكرنا بعد أن يكون أصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان
فأما شرط الحفظ فهو نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع
والفهم إلى وقت الأداء وهذا كان مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الأخبار والشهادات جميعا
ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله فيما بينه للناس وأما الرخصة فيه أن يعتمد
الكتاب إلا أنه إذا نظر في الكتاب فتذكر فهو عزيمة أيضا ولكنه مشبه بالرخصة وإذا لم
يتذكر فهو محض الرخصة على قول من يجوز ذلك وقد بينا ما سبق والأداء أيضا نوعان
عزيمة ورخصة فالعزيمة أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة فيه
أن يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه وقد بينا ذلك ومن نوع الرخصة التدليس وهو
أن يقول قال فلان كذا من غير أن يبينه ولكن لم يسمع منه فيوهم السامع أنه قد سمع ذلك منه
وكان الأعمش والثوري رحمهما الله يفعلان ذلك وكان شعبة يأبى ذلك ويستبعده غاية
حتى كان يقول لأن أزني أحب إلي من أن أدلس والصحيح القول الأول وقد بينا أن الصحابة رضي الله عنهم
كانوا يفعلون ذلك فيقول الواحد منهم قال رسول الله صلعم كذا فإذا روجع فيه قال سمعته
من فلان يرويه عن رسول الله صلعم وما كان ينكر بعضهم على بعض ذلك فعرفنا أنه لا بأس
به وإن هذا النوع لا يكون تدليسا مطلقا فإنه لا يجوز لأحد أن يسمي أحدا من الصحابة مدلسا وإنما
المدلس المطلق أن يسقط اسم من رواه له ويروي عن راوي الأصل على قصد الترويج بعلو الإسناد
فإن هذا القصد غير محمود فأما إذا لم يكن على هذا القصد وإنما كان على قصد التيسير على السامعين
بإسقاط تطويل الإسناد عنهم أو على قصد التأكيد بالعزم على أنه قول رسول الله صلعم قطعا

عندنا لا بأس به وما نقل عن الصحابة والتابعين محمول على هذا النوع وكون الرواية عمن اشتهر بهذا
الفعل إذا علم أنه لا يدلس إلا فيما سمعه عن ثقة فأما إذا كان يروي عمن ليس بثقة ويدلس بهذه الصفة
لا تكون الرواية عنه بعدما اشتهر بالتدليس واختلف العلماء في فصل من هذا الجنس وهو
أن الصحابي إذا قال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو السنة كذا فالمذهب عندنا أنه لا يفهم من
هذا المطلق الإخبار بأمر رسول الله أو أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي في
القديم ينصرف ذلك عند الإطلاق وفي الجديد قال لا ينصرف إلى ذلك بدون البيان لاحتمال
أن يكون المراد سنة البلدان أو الرؤساء حتى قال في كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا
كذا فإنما أراد سنة سليمان بن بلال وهو كان عريفا بالمدينة وعلى قوله القديم احتج بقول سعيد
بن المسيب في العاجز عن النفقة أنه يفرق بينه وبين امرأته لأنه حمل قول سعيد السنة على سنة رسول الله
صلعم وكذلك احتج بقوله في أن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية بقول سعيد فيه السنة فحمل ذلك
على سنة رسول الله صلعم ولم نأخذ نحن بذلك لأنا علمنا أن مراده سنة زيد ورجحنا قول علي وعبد الله
على قول زيد رضي الله عنهم بالقياس الصحيح وحجتنا في ذلك أن الأمر والنهي يتحقق من رسول الله صلعم
كما يتحقق منه قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وعند الإطلاق لا يثبت
إلا الأدنى لاحتمال الأدنى إن مطلق قول العالم أمرنا بكذا لا يحمل على أنه أمر الله أنزله في كتابه نصا
فكذلك لا يحمل على أنه أمر رسول الله صلعم نصا لاحتمال أن يكون الأمر عن غيره ممن يجب اتباعه وكذلك
السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي وقال من سن سنة حسنة
فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها
إلى يوم القيامة وقد ظهر من عادة الصحابة نص النفس عند إرادة سنة رسول الله صلعم بالإضافة
إليه على ما قال عمر رضي لصبي بن معبد هديت لسنة نبيك وقال عقبة بن عامر ثلاث ساعات نهانا
رسول الله صلعم أن نصلي فيه وقال صفوان بن عسال أمرنا رسول الله صلعم إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا
ثلاثة أيام ولياليها الحديث فهذا يشير إليهم إذا أطلقوا هذا اللفظ فإنما لا يكون مرادهم
الإضافة إلى رسول الله صلعم نصا ومع الاحتمال لا يثبت التعيين بغير دليل **فصل**
في الخبر يلحقه التكذيب من جهة الراوي أو من جهة غيره أما ما يلحقه من جهة الراوي فأربعة

أقسام أحدها أن ينكر الرواية أصلا والثاني أن يظهر منه مخالفة الحديث قولا أو عملا قبل الرواية
أو بعدها ولم يعلم التاريخ والثالث أن يظهر منه تعيين ما هو من محتملات الخبر تأويلا أو تخصيصا والرابع
أن يترك العمل بالحديث أصلا فأما الوجه الأول فقد اختلف أهل الحديث من السلف فقال
بعضهم إنكار الراوي يخرج الحديث من أن يكون حجة وقال بعضهم لا يخرج وبيان هذا فيما رواه ربيعة عن سهيل
بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي قضى بالشاهد واليمين ثم قيل لسهيل إن ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم
يذكره وجعل يروي ويقول حدثني ربيعة عني وهو ثقة وقد عمل الشافعي بالحديث مع إنكار الراوي
ولم نعمل به نحن وكذا ذكر سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنهم أن النبي صلعم
قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث ثم روي أن ابن جريج سأل الزهري عن هذا
الحديث فلم يعرفه ثم عمل به محمد والشافعي مع إنكار الراوي ولم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
لإنكار الراوي إياه وقالوا ينبغي أن يكون هذا الفصل على الاختلاف من علمائنا رحمهم الله بمنزلة
الصفة واستدلوا عليه بالوادي رجل شهد عند قاض أنه قضى له بحق على هذا الخصم ولم يعرف القاضي
قضاءه فأقام المدعي شاهدين على قضائه بهذه الصفة فإن على قول أبي يوسف لا يقبل القاضي
هذه البينة ولا ينفذ قضاءه بها وعلى قول محمد يقبلها وينفذ قضاءه فإذا ثبت هذا الخلاف بينهما
في قضايا مجلس القاضي فكذلك في حديث ينكره راوي الأصل وعلى هذا ما يحكى من المحاورة التي
جرت بين أبي يوسف ومحمد في الرواية عن أبي حنيفة في ثلاث مسائل من الجامع الصغير وقد بيناها
في شرح الجامع الصغير فإن محمدا رحمه الله ثبت على ما روى عن أبي يوسف بعد إنكار أبي يوسف وأبو يوسف
لم يعتمد رواية محمد رحمه الله حين لم يتذكر وزعم بعض مشايخنا رحمهم الله أن على قياس قول
علمائنا رحمهم الله ينبغي أن لا تسقط الحجة بإنكار راوي الأصل إلا على قول [illegible] رحمه الله وهذا
القول [illegible] المعتدة الحرة [illegible] بعد [illegible] العصبة وهي تنكر فإن على قول [illegible]
بعد إنكارها وعند [illegible] إلا في حقها والأول أصح فإن جواز نكاح الأخت والأربع
له هنا عند [illegible] ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه أمينا في الإخبار عن أمر بينه
وبين ربه لا لاتصال الخبر بها فلهذا لو قال انقضت عدتها ولم تصف الخبر إليها كان الحكم كذلك
في الصحيح من الجواب فأما الفريق الأول فقد احتجوا بحديث ذي اليدين فإن النبي عليه السلام لما قال

لابي بكر وعمر رضي الله عنهما احق ما يقول ــــ ذو اليدين بعد الاربع قام فاتم صلاته وقبل
خبرهما عنه وان لم يذكره وعمر قبل خبر انس بن مالك بصريح امان الهرمزان بقوله له تكلم كلام حي
وان لم يذكر ذلك وان النسيان غالب على الانسان وقد يحفظ الانسان شيئا ويرويه لغيره ثم ينسى
بعد مدة فلا يذكره اصلا والراوي عنه عدل ثقة فيه يترجح جانب الصدق في خبره ثم لا يبطل
ذلك بنسيانه وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان شاهد الاصل اذا انكر لم يكن للقاضي
ان يقضي بشهادته لان الفرع هنالك ليس بشاهد ليقضي بشهادته وانما هو نائب في نقل شهادة
الاصل ولهذا لو قال اشهد عن فلان لم يكن صحيحا ما لم يقل اشهدني على شهادته وامرني بالاداء
فاما اشهد على شهادتهم القضاء يكون بشهادة الاصل ومع انكاره لا تثبت شهادته في مجلس
القضاء فاما هنا الفرع انما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من الاصل ولا يبطل ذلك
بانكار الاصل بناء على نسيانه واما الفريق الثاني فاستدلوا بحديث عمار حين قال لعمر رضي الله عنهما اما تذكر
اذ كنا في الابل فاجنبت فتمعكت في التراب ثم سالت رسول الله صلعم عن ذلك فقال انما كان يكفيك ان تضرب
بيديك الارض فتمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه راسه ولم يعتمد روايته مع انه
كان عدلا ثقة لانه روى عنه ولم يتذكر هو ما رواه فكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك ولان باعتبار
تكذيب العادة يخرج الحديث من ان يكون حجة موجبة للعمل كما في رواية الفاسق وتكذيب الراوي
ادل على الوهم من تكذيب العادة وهذا لان الخبر انما يكون معمولا به اذا اتصل برسول الله صلعم وقد انقطع
هذا الاتصال بانكار راوي الاصل لان انكاره حجة في حقه فيتحقق به رواية الحديث او نصير هو مناقضا
بانكاره ومع التناقض لا تثبت روايته وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في
الشهادة على الشهادة وكما يتوهم نسيان راوي الاصل يتوهم غلط راوي الفرع فقد يسمع الانسان
حديثا فيحفظه والحفظ من غيره فيظن انه سمعه من فلان وانما سمعه من غيره فادنى
الدرجات فيه ان يقع التعارض فيما هو مبهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره لانه
مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال فاما حديث ذي اليدين فانما يحمل على ان النبي صلعم تذكر ذلك عند خبرهما
وهذا هو الظاهر فانه كان معصوما عن التقرير على الخطاء وحديث عمر رضي الله عنه محمول على ذلك
ايضا فانه تذكر حين شهد به عنده فلهذا عمل به او تذكر غفلة من نفسه وشغل القلب بشيء ذلك

الوقف وقد يكون هذا المذهب بوقف من منهم لا يذكره ماخذه بالاحتياط وجعله امامه
هذا الوجه ونحن لا نمنع من مثل هذا الاحتياط وانما ندعي انه لا يبقى موجبا للعمل مع انكار راوي
الاصل وكان راوي الفرع عدل ثقة وراوي الاصل كذلك فيترجح جانب الصدق في انكاره ايضا
فيتحقق المعارضة من هذا الوجه وادنى ما فيه ان يتعارض قوله في الرواية والانكار فيبقى الامر
على ما كان قبل روايته فاما الوجه الثاني وهو ما اذا ظهر منه المخالفة قولا او عملا فان كان ذلك بتاريخ
قبل الرواية فانه لا يقدح في الخبر ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع الحديث فلما سمع الحديث
رجع اليه وان لم يعلم التاريخ لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وهو ان يكون
ذلك منه قبل ان يبلغه الحديث ثم رجع الى الحديث واما اذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فيخرج به من ان
يكون حجة لان قوله بخلاف الحديث او عمله من ابين الدلائل على الانقطاع وان الاصل للحديث
فان الحال لا يخلو اما ان كانت الرواية تقولا منه لا عن سماع فيكون واجب الرد او يكون قوله وعمله
بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسقا لا تقبل روايته اصلا
او يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان وشهادة المغفل لا يكون حجة فكذلك خبره او يكون ذلك منه على انه
علم انتساخ حكم الحديث وهذا احسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسينا للظن بروايته وعمله فانه روى
على طريق ابقاء الاسناد وعلم انه منسوخ فافتى بخلافه او عمل بالناسخ دون المنسوخ وكما يتوهم
ان يكون قوله او عمله بناء على غفلة او نسيان يتوهم ان يكون روايته بناء على غلط وقع له
وباعتبار التعارض فيهما ينقطع الاتصال وبيان هذا في حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فحملنا على
انه كان علم انتساخ هذا الحكم او علم بدلالة الحال ان مراد رسول الله صلعم الندب فيما وراء الثلاثة
وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة
النساء ومتعة الحج فانما يحمل هذا على علمه بالانتساخ ولهذا قال ابن سيرين هم الذين رووا
الرخصة في المتعة وهم الذين نهوا عنها وليس في رايهم ما يرغب عنه ولا في نصيحتهم ما يوجب
التهمة وامثلة هذا فبيان هذا في حديث عائشة رضي الله عنها ايما امراة نكحت بغير اذن
وليها ثم صح انها زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر فيجعلها بخلاف الحديث تبين النسخ

وحديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع بلغ
ثم قد صح عن مجاهد رحمه الله قال صحبت ابن عمر رضي الله عنه سنين وكان لا يرفع يديه الا عند تكبيرة الافتتاح
فيستدل بعمله بخلاف الحديث على انتساخ الحكم واما الوجه الثالث وهو تعيينه بعض محتملات الحديث فان
ذلك لا يمنع كون الحديث معمولا به على ظاهره من قبل انه انما فعل ذلك بتاويل وتاويله لا يكون حجة
على غيره انما الحجة الحديث وتاويله لا يغير ظاهر الحديث فيبقى معمولا به على ظاهره وهو عموم
في التاويل والتخصيص سواء وبيان هذا في حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا وهذا يحتمل التفرق بالاقوال ويحتمل التفرق بالابدان ثم حمله ابن عمر رضي الله عنه
على التفرق بالابدان حتى روي انه كان اذا اوجب البيع مشى هنيهة ولم ناخذ بتاويله لان الحديث
في احتمال كل واحد من الامرين كالمشترك فتعيين احد المحتملات فيه يكون بتاويله لا انه تفسير في الحديث
وكذلك قال الشافعي في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من بدل دينه فاقتلوه
ثم قد ظهر من فتوى ابن عباس ان المرتدة لا تقتل فعلى هذا التخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك
بطريق التاويل لا يكون حجة على غيره فانا ناخذ بظاهر الحديث واوجب القتل على المرتدة واما
ترك العمل بالحديث اصلا فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج به من ان يكون حجة لان ترك العمل بالحديث
الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرام كما ان العمل بخلافه حرام ومن هذا النوع ترك ابن عمر رضي الله عنه العمل بحديث
رفع اليدين عند الركوع كما بينا واما ما يكون من جهة غير الراوي فهو قسمان احدهما ما يكون
من الصحابة رضي الله عنهم وهو نوعان على ما ذكره عيسى بن ابان احدهما ان يعمل بخلاف الحديث بعض الائمة من
الصحابة رضي الله عنهم وهو ممن يعلم انه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث فيخرج الحديث به من ان يكون حجة
لانه لما انقطع توهم انه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء
رواه هو او غيره فاحسن الوجوه فيه انه علم انتساخه او ان ذلك الحكم لم يكن حتما فيحمل على
هذا وبيانه فيما روي البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ثم
رجم بالحجارة ثم صح عن الخلفاء انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم
الحديث لشهرته فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله والله لا انفي احدا
ابدا وقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ

حكم الجمع بين الجلد والتغريب وكذلك ما روي ان عمر رضي الله عنه حين فتح السواد منّ بها على اهلها وابى ان يقسمها
بين الغانمين مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بين اصحابه حين افتتحها فاستدللنا
به على انه علم ان ذلك لم يكن حكما حتما من رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجه لا يجوز غيره في الغنائم فان قيل
اليس ان ابن مسعود رضي الله عنه كان يطبق في الصلاة بعد ما تبين انتساخه بحديث مشهور روي فيه امرنا
بالاخذ بالركب ثم خفي عليه ذلك حتى لم يجعل عمله دليلا على ان الحديث الذي فيه امرنا بالاخذ بالركب
منسوخ او ان الاخذ بالركب لا يكون عينا في الصلاة قلنا ما خفي على ابن مسعود حديث الامر
بالاخذ بالركب وانما وقع عنده انه على سبيل الرخصة فكان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع
لانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم لا تعيينا عليهم فلاجل
هذا التاويل لم يترك العمل بظاهر الحديث الذي فيه امرنا بالاخذ بالركب والوجه الثاني ان يظهر منه
العمل بخلاف الحديث وهو ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث فلا يخرج الحديث من ان يكون حجة بعمله
بخلافه وبيان هذا فيما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه
انها تقيم حتى تطهر فتطوف ولا نترك بهذا العمل بالحديث الذي فيه رخصة لجواز ان يكون خفي عليه
وكذلك ما روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه كان لا يوجب اعادة الوضوء على من قهقه في الصلاة
ولا نترك العمل بالحديث الموجب للوضوء من القهقهة في الصلاة لجواز ان يكون ذلك خفي عليه وكذلك
قول ابن عمر رضي الله عنه لا يحج احد عن احد لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الاحجاج عن الشيخ الكبير لجواز
ان يكون ذلك خفي عليه وهذا لان الحديث معمول به اذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يترك العمل به
باعتبار عمل من هو دونه بخلافه واما محمل فتواه بخلاف الحديث على احسن الوجوه وهو انه انما
افتى به برأيه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فعلى من بلغه الحديث ان ياخذ به
واما ما يكون من ائمة الحديث فهو الطعن في الرواة وذلك نوعان مبهم ومفسر والمفسر نوعان
ما لا يصلح ان يكون طعنا وما يصلح ان يكون والذي يصلح نوعان مجتهد فيه او متفق عليه
والمتفق عليه نوعان ان يكون ممن هو مشهور بالنصيحة والاتقان او ممن هو موسوم بالتعصب
والعداوة فاما الطعن المبهم فهو عند الفقهاء لا يكون جرحا لان العدالة باعتبار ظاهر
الديانات لكل مسلم خصوصا من كان من القرون الثلاثة فلا يترك ذلك بطعن مبهم الا ترى ان

أن الشيبان أصون من رواية الحديث، فهذا الطعن المبهم من المدعى عليه لا يكون جرحا، وكذلك من
المزكي، ولا يمنع العمل بالشهادة لأجل الطعن المبهم، فلأن لا يخرج الحديث بالطعن المبهم من أن يكون حجة
أولى. وهذا لأن الظاهر أن الإنسان إذا لحقه من غيره ما يسوؤه فإنه يتحرج عن إمساك لسانه
في ذلك، فربما يطعن فيه طعنا مبهما إلا من عصمه الله تعالى، ثم إذا طلب منه تفسير ذلك لا يكون له
أصل. والمفسر الذي لا يصلح أن يكون طعنا لا يوجب الجرح أيضا، وذلك مثل طعن بعض المتعنتين في أبي حنيفة رحمه
الله أنه دس ابنه ليأخذ كتب إنسان حماد رحمه الله، وكان يروي من ذلك، وهذا إن صح فهو لا يصلح طعنا
بل هو دليل الإتقان، فقد كان هؤلاء يستحسنون الرواية إلا عن حفظ، والإنسان لا يقوى أن يضمن
على جميع ما يحفظه، فيفعل ذلك ليقابل حفظه بكتب إنسان فيزداد به معنى الإتقان. وكذلك
الطعن بالتدليس على أن يقول حدثني فلان عن فلان، ولا يقول قال حدثني فلان، فإن هذا لا يصلح
أن يكون طعنا، لأن هذا يوهم الإرسال، وإذا كان حقيقة الإرسال دليل زيادة الإتقان على ما
بينا فما يوهم الإرسال كيف يكون طعنا. ومنه الطعن بالتلبيس على من يكني عن الراوي ولا يذكر
اسمه ولا نسبه نحو رواية سفيان الثوري بقوله حدثنا أبو سعد من غير بيان يعلم به أن هذا الثقة
أو غير ثقة، ونحو رواية محمد بقوله أخبرنا الثقة من غير تفسير، فإن هذا محمول على أحسن الوجوه وهو
صيانة الراوي من طعن فيه بعض من لا بصيرة له، وصيانة السامع من أن يبتلى بالطعن في أحد من غير حجة
على أن من يكون مطعونا في بعض رواياته نسبة لا يوجب عموم الطعن فيه، فذلك لا يمنع قبول
روايته والعمل به فيما سوى ذلك، نحو الكلبي، وأما الإمام سفيان الثوري رحمه الله فمن لا يخفى حاله
في العلم والعدالة ولا يظن به إلا أحسن الوجوه، وكذلك محمد بن الحسن رحمه الله، فيحمل الكناية منهما
عن الراوي على أنهما قصدا صيانته، ولا يجعل ذلك طعنا، والقول بأنه ثقة بيان بالعدالة.
ومن ذلك طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك أن يروي له أحاديث
ليسمعها منه فأبى، فلما قيل له في ذلك قال لا يعجبني أخلاقه، فإن هذا إن صح لم يصلح أن يكون طعنا، لأن
أخلاق الفقهاء لا توافق أخلاق الزهاد في كل وجه، فهم بمحل القدوة، والزهاد بمحل العزلة،
وقد يستحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة، أو على عكس ذلك، فكيف يصلح أن يكون هذا طعنا
لو صح، مع أنه غير صحيح، فقد روي عن ابن المبارك قال: لا بد أن يكون في كل زمان من يحيي به الله

الحكم على الإمام الأعظم

أخلاق الفقهاء غير أخلاق الزهاد

مطلب

للناس دينهم ودنياهم، فقيل له من بهذه الصفة في هذا الزمان؟ فقال محمد بن الحسن، فبهذا يتبين
أنه لا أصل لذلك الطعن. ومن ذلك الطعن بركض الدواب، فإن ذلك من عمل الجهاد، لأن التسابق
على الأفراس والأقدام مشروع ليتقوى به المرء على الجهاد، فما يكون من جنسه لا يصلح أن يكون
طعنا. ومن ذلك الطعن بكثرة المزاح، فإن ذلك مباح شرعا إذا لم يتكلم بالشر، على ما روي أن
النبي صلى الله عليه وسلم كان يمازح ولا يقول إلا حقا، ولكن هذا بشرط أن لا يكون متخبطا مجاوزا
فيه عادة العقلاء إلى رفع الحشمة والتلبيس به، ألا ترى إلى ما روي أن عليا رضي الله عنه كان فيه دعابة، وقد
ذكر ذلك عمر حين ذكر اسمه في الشورى ولم يذكر على وجه الطعن، فعرفنا أن عينه لا يكون طعنا.
ومن ذلك الطعن بحداثة سن الراوي، فإن كبار الصحابة رضي الله عنهم كانوا يؤثرون في حداثة سنهم
منهم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، ولكن هذا بشرط الإتقان عند التحمل في الصغر، وعند الرواية
بعد البلوغ، ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير في صدقة الفطر أنه نصف
صاع من بر أو قمح، وأخذنا به على حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في الفطر بصاع من بر، لأن حديثه
أحسن متنا، فدل ذلك بدليل الإتقان، ووافقه رواية ابن عباس رضي الله عنهما أيضا، والشافعي أخذ بحديث
النعمان بن بشير في إثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده، وقد روي أنه نحله أبوه غلاما
وهو ابن سبع سنين، فعرفنا أن مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء. ومن ذلك الطعن
بأن رواية الأخبار ليس عادة له، فإن أبا بكر الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية، ولا يظن بأحد
أن يطعن في حديثه بهذا السبب، وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة الأعرابي على رؤية هلال رمضان
والأعرابي ما كان اعتاد الرواية، وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من سمع من الرواية في عامة الأوقات
ثم لم يرجح أحد روايته من اعتاد ذلك على من لم يعتد الرواية، وهذا لأن المعتبر هو الإتقان،
وربما يكون إتقان من لم يعتد الرواية عادة له فيما يروي أكثر من إتقان من اعتاد الرواية.
ومن ذلك الطعن بالاستكثار من تفريع مسائل الفقه، فإن ذلك دليل الاجتهاد وقوة
الخاطر، فيستدل به على حسن الضبط والإتقان، فكيف يصلح أن يكون طعنا؟ وما يكون مجتهدا
فيه الطعن بالإرسال، وقد بينا أنه ليس بطعن عندنا، إلا أنه دليل تأكيد الخبر وإتقان الراوي
في السماع من غير واحد. وأما الطعن المفسر لا يكون موجبا للجرح فإن حصل ممن هو معروف

بيان المزاح

بالفسق أو متهم به لظهور شيء يدل على العداوة فإنه لا يوجب الجرح وذلك نحو طعن الملحدين
والمتهمين ببعض الأهواء المضلة في أهل السنة وطعن بعض من ينتحل مذهب الشافعي في بعض
المتقدمين من كبار أصحابنا رحمهم الله فإنه لا يوجب الجرح لعلمنا أنه كان عن تعصب وعداوة
فأما وجوه الطعن الموجب للجرح فربما تنتهي إلى أربعين وجها ويطول الكتاب بذكر تلك
الوجوه ومن طلبها في كتاب الجرح والتعديل وقف عليها إن شاء الله تعالى

فصل

في بيان المعارضة بين النصوص وتفسير المعارضة وركنها وشرطها قال رضي الله عنه
اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا تتعارض فيما بينها وضعا لأن ذلك
من أمارات العجز والله تعالى يتعالى عن أن يوصف به وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ فإنه يتعذر به
علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا يقع التعارض بوجه
ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم فعرفنا أن الواجب في الأصل طلب التاريخ ليعلم به الناسخ من
المنسوخ وإذا لم يوجد ذلك يقع التعارض بينهما في حقنا من غير أن يتمكن التعارض فيما هو حكم الله
في الحادثة ولأجل هذا احتاج إلى معرفة تفسير المعارضة وركنها وشرطها وحكمها فأما
التفسير فهي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا أي استقبلني فمنعني مما قصدته
ومنه سميت الموانع عوارض فإذا تقابل الحجتان على سبيل المدافعة والممانعة سميت معارضة
وأما الركن فهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى
كالحل والحرمة والنفي والإثبات لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وبالحجتين المتساويتين تقوم
المقابلة إذ لا مقابلة للضعيف مع القوي وأما الشرط فهو أن يكون تقابل الدليلين
في وقت واحد في محل واحد لأن التضاد والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في وقتين ولا في
محلين حسا وحكما فمن الحسيات الليل والنهار لا يتصور اجتماعهما في وقت واحد ويجوز أن
يكون بعض الزمان نهارا أو البعض ليلا وكذلك السواد مع البياض يجتمعان في العين
في محلين ولا يتصور اجتماعهما في محل واحد ومن الحكميات النكاح فإنه يوجب الحل في المنكوحة
والحرمة في أمها وأختها ولا يتحقق التضاد بينهما في محلين حتى صح إثباتهما بسبب واحد
والصوم يجب في وقت والفطر في وقت آخر ولا يتحقق معنى التضاد بينهما باختلاف الوقت

الطعن الغير معتبر

المعارضة الممانعة

لا مقاومة للضعيف مع القوي

فعرفنا أن شرط التضاد والتمانع اتحاد الوقت والمحل ومن الشرط أن يكون كل واحد منهما موجبا
على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر إذا عرف التاريخ بينهما ولهذا قلنا لا يقع التعارض بين الآيتين
ومن القراءتين ومن السنتين ومن الآية والسنة المشهورة لأن كل واحد منهما يجوز أن يكون ناسخا
إذا علم التاريخ بينهما على ما نبينه في باب النسخ ولا يقع التعارض بين القياسين لأن أحدهما لا
يجوز أن يكون ناسخا للآخر فإن النسخ لا يكون إلا بما هو موجب للعلم والقياس لا يوجب ذلك
ولا يكون ذلك إلا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياس وكذلك لا يقع التعارض في أقاويل
الصحابة رضي الله عنهم لأن كل واحد منهم إنما قال ذلك عن رأيه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكما
أن الرأيين من واحد لا يصلح أن يكون أحدهما ناسخا للآخر فكذلك من اثنين وأما الحكم فنقول
متى وقع التعارض بين الآيتين فالسبيل الرجوع إلى السنة لتعلم التاريخ بينهما فإذا علم
ذلك كان المتأخر ناسخا للمتقدم فيجب العمل بالناسخ ولا يجوز العمل بالمنسوخ فإن لم يعلم ذلك
فحينئذ يجب المصير إلى السنة لمعرفة حكم الحادثة ويترك العمل بذلك لأنه في حد الشبهة لأن المعارضة
لما تحققت فيهما فقد تعذر علينا العمل بالآيتين لأنه ليس أحدهما بالعمل به أولى من الآخر
فيجعل كأنه لم يوجد حكم الحادثة في الكتاب فيجب المصير إلى السنة في معرفة الحكم وكذلك إن وقع
التعارض بين السنتين ولم يعرف التاريخ فإنه يصار إلى ما بعد السنة فيما يكون حجة في حكم
الحادثة وذلك قول الصحابي أو القياس الصحيح على ما بينا من الترتيب في الحجج الشرعية
لأن عند المعارضة يتعذر العمل بالمتعارضين فيجب الحكم بجعل ذلك كالمعدوم أصلا وعلى
هذا قلنا إذا ادعى رجلان نكاح امرأة وأقام كل واحد منهما البينة ويتعذر ترجيح إحدى
البينتين بوجه من الوجوه فإنه يبطل الحجتان ويصير كأنه لم يقم كل واحد منهما البينة فأما إذا
وقع التعارض بين القياسين فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بدليل شرعي وذلك يقع في
أحدهما لا يوجد مثله في الآخر العمل بالراجح ويكون ذلك بمنزلة معرفة التاريخ في النصوص
فإن لم يوجد ذلك فإن المجتهد يعمل بأيهما شاء لا لأنا عرفنا أن كل واحد منهما حق وصواب
بل الحق أحدهما والآخر خطأ على ما هو المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى
ولكنه معذور في العمل به في الظاهر ما لم يتبين له الخطأ بدليل أقوى من ذلك وهذا

شرط التضاد والتمانع

وقع التعارض بين الآيتين

وقع التعارض بين الحجتين

لانه في طريق الاجتهاد مصيب وان لم يقف على الصواب باجتهاده وطالبه العمل الا بما ادى اليه
اجتهاده فيجب ان يكون دليلا في حكم العمل شرعا عند عدم الصواب ثم انقطاع الادلة قال
صلى الله عليه وسلم المؤمن ينظر بنور الله وقال فراسة المؤمن لا تخطئ ولهذا جوزنا التحري في باب فراسة المؤمن لا تخطئ
القبلة عند انقطاع الادلة الدالة على الجهة وحكمنا بجواز الصلاة سواء تبين انه اصاب جهة
الكعبة او اخطأ لانه اعتمد في عمله دليلا شرعيا والنص اشار الى هذا بقوله قبلة المتحري جهة
قصده وانما جعلناه حجة عند تعارض القياسين لاجل الضرورة لا ان يكون العمل به للتعارض
احتاج الى اعتبار الحال لبيان حكم الحادثة عليه الا ان بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة
حكم الحادثة والعمل بالحال عمل بلا دليل ولا اشكال ان العمل بدليل شرعي مع احتمال الخطاء والصواب العمل بالحال عمل بلا دليل
يكون اولى من العمل بلا دليل ولكن هذه الضرورة انما تتحقق في القياسين ولا تتحقق في النصين
لانه ليس عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فلهذا لا يتخير هناك في العمل
باي النصين شاء وعلى هذا الاصل قلنا اذا كان في السفر ومعه اناءان في احدهما ماء طاهر
وفي الآخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان في
حق الشرب لا يجد بدا ولا يصير الى تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقق الضرورة اذا كان معه اناءان في احدهما ماء طاهر وفي الآخر نجس
وفي حكم الطهارة يجد شيئا آخر يتطهر به عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وهو التيمم فلا تتحقق
فيه الضرورة وتسقط المعارضة فيجعل كالعادم للماء فيصير الى التيمم وقلنا في المسالخ اذا
استوت الذكية والميتة في حالة الضرورة بان لم يجد حلالا سوى ذلك وعند عدم الضرورة
بوجود طعام حلال لا يكون له ان يصير الى التحري ولهذا لم نجوز التحري في الفروج اصلا عند
اختلاط المعتقة عتقا بعينها بغير المعتقة لان جواز ذلك باعتبار الضرورة ولا مدخل للضرورة
في اباحة الفرج بدون الملك بخلاف الطعام والشراب ثم اذا عمل باحد القياسين وحكم بصحة عمله
باعتبار الظاهر بعد ذلك لزمه اياه حتى لا يكون له ان يتركه ويعمل بالآخر من غير دليل موجب لذلك
وعلى هذا في الثوبين اذا كان احدهما طاهرا والآخر نجسا وهو لا يجد ثوبا آخر فانه يصير الى
التحري لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط
جواز الصلاة وبعد ما صلى في احد الثوبين بالتحري لا يكون له ان يصلي في الثوب الآخر الا اذا

بلغ

جرى حكما بجواز الصلاة في ذلك الثوب بعد ما كان دليل شرعي موجب طهارة ذلك الثوب والحكم
بنجاسة الثوب الآخر فلا تجوز الصلاة فيه بعد ذلك الا بدليل اقوى منه فان قيل اليس انه
لو تحرى عند اشتباه القبلة وصلى صلاة الى جهة ثم وقع تحريه الى جهة اخرى يكون له ان يصلي
في المستقبل الى الجهة الثانية ولم يجعل ذلك دليلا على ان جهة القبلة ما ادى اليه اجتهاده
في الابتداء قلنا لان هناك الحكم بجواز الصلاة الى تلك الجهة لا يتضمن الحكم بكونها جهة الكعبة
لا محالة الا ترى انه وان تبين له الخطاء بيقين بان استدبر الكعبة جازت صلاته وفي الثوب
من ضرورة الحكم بجواز الصلاة في ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب حتى اذا تبين انه كان نجسا يلزمه
اعادة الصلاة والعمل بالقياس من هذا القبيل فان صحة العمل باحد القياسين يتضمن الحكم بكونه
حجة للعمل به ظاهرا وانه الصواب فيبطل حكم العمل به فلهذا كان العمل باحد
القياسين مانعا من العمل بالقياس الآخر بعد ما لم يتبين دليلا اقوى منه ووجه آخر ان
التعارض بين النصين انما يقع لجهلنا بالتاريخ بينهما والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي
من جنس العلم ولا من جنس العمل والاختيار حكم شرعي في الجواز فيستحيل اعتبار هذا الجهل الجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي
فاما التعارض بين القياسين باعتبار كون كل واحد منهما صالحا للعمل به في اصل الوضع وان
كان احدهما صوابا حقيقة والآخر خطاء ولكن من حيث الظاهر هو معمول به شرعا ما لم يتبين
وجه الخطاء فيه فاستقام الخيار بينهما في حكم العمل اذا ترجح احدهما بنوع فراسة يكون اثبات
الحكم بدليل شرعي ثم اذا عمل باحدهما صح ذلك بالاجماع فلا يكون له ان ينقض ما نفذ من القضاء
منه بالاجماع ولا ان يصير الى العمل بالآخر الا بدليل هو اقوى من الاول فان قيل ليس الخيار له
في العمل بالقياسين لكان الشيء جائز بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى يكون له ان يعمل بالآخر
في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في كفارة يمين ثم حنث في يمين
بعينه نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك التخيير ثبت على ان كل واحد من الانواع صالح
للتكفير به بدليل موجب للعلم وههنا الخيار ما ثبت بهذا الدليل بل باعتبار ان كل واحد
منهما صالح للعمل ظاهرا مع علمنا بان الحق احدهما والآخر خطاء فبعد ما تايد احدهما
بنفوذ القضاء لا يكون له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول وهذا لان في هذه

جهة الصواب يترجح بعلمه فيما عمل به ومن ضرورته ترجح جانب الخطاء في الآخر ظاهرا فلم يبق
ذلك الدليل سوى ما كان موجودا عند العمل بأحدهما إلا أن يكون له أن ينصرف إلى العمل بالآخر والحاصل
أن فيما التبس فيه احتمال الانتقال من محل إلى محل إذا تعين المحل بعلمه لا يتبين له جواز بعد ذلك
كالنجاسة في الثوب فإنها لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب فإذا تعين بصلاته في أحد
الثوبين صفة الطهارة فيه والنجاسة في الآخر لا يتبين له أن يصلي في الثوب الآخر ما لم يتبين
طهارته بدليل موجب للعلم وفي باب القبلة فرض التوجه يحتمل الانتقال ألا ترى أنه انتقل من
بيت المقدس إلى الكعبة ومن عين الكعبة إلى الجهة إذا بعد من مكة ومن جهة الكعبة إلى سائر
الجهات إذا كان راكبا فإنه يصلي حيثما توجهت به راحلته فبعد ما صلى إلى جهة بالتحري إذا
تحول رأيه ينتقل فرض التوجه إلى تلك الجهة أيضا إلا أن المرء لا يكون مبتلى في التوجه عند
القيام إلى الصلاة وإنما يتحقق هذا إذا صلى إلى الجهة التي وقع عليها تحريه وكذلك حكم العمل
بالقياس في المجتهدات فإن القضاء الذي يعد بالقياس في محل يحتمل الانتقال إلى محل آخر
فلزوم ذلك فيما وراء ذلك الحكم محتمل للانتقال فإن الكلام في حكم يحتمل النسخ وشرط
العمل بالقياس أن يكون مبتلى بطلب الطريق باعتبار أصل الوضع شرعا فإذا استقر رأيه على أن
الصواب هو الآخر كان عليه أن يعمل به في المستقبل وعلى هذا الأصل قلنا إذا طلق إحدى
امرأتيه بعينها ثم نسي أو أعتق أحد المملوكين بعينه ثم نسي لا يسعه جبر البيان لأن الواقع من
الطلاق والعتاق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر وإنما يثبت المعارضة من المجلس في حق محله
بالمحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يسعه الخيار شرعا وبمثله لو أوجب أحدهما بغير
عينه ابتداء كان له الخيار في البيان لأن تعين المحل كان مملوكا له شرعا كما بعد الإيقاع ولكنه
بما شرع الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار
في التعيين فبقي ذلك الخيار بإثباته له شرعا ومما يشبه حكم التعارض في سؤر الحمار والبغل
فقد تعارضت الأدلة في الحكم بطهارته ونجاسته وقد بينا هذا في فروع الفقه ولكن لا يمكن
المصير إلى القياس بعد هذا التعارض لأن القياس لا يصلح لنصب الحكم به ابتداء فوجب العمل بالدليل
فيه بحسب الإمكان وهو المصير إلى الحال فإن الماء كان طاهرا في الأصل فيبقى طاهرا لا يتنجس به

عن موضع من النوادر حتى قال لو غمس الثوب في سؤر الحمار يجوز الصلاة فيه ولا يتنجس العضو الطاهر
باستعماله لأنه عرف طاهرا في الأصل وهذا الدليل لا يصلح أن يكون مطلقا أداء الصلاة به وحده
لأن الحدث كان ثابتا قبل استعماله فلا يزول باستعماله بيقين فمن طريق الاحتياط يحصل
اليقين بالطهارة المطلقة لأداء الصلاة وكذلك الخنثى إذا لم يظهر فيه دليل يترجح به صفة
الذكورة أو الأنوثة فإنه يكون مشكل الحال فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الأحكام وبمنزلة الإناث
في البعض على حسب ما يدل عليه الحال في كل حكم والدليل المفقود فإنه يجعل بمنزلة الحي في مال نفسه
حتى لا يورث عنه وبمنزلة الميت في الإرث من الغير لأن أمره مشكل فوجب المصير إلى الحال لأجل
الضرورة والحكم بما يدل عليه الحال في كل حادثة فأما بيان المخلص عن المعارضات
فنقول طلب هذا المخلص أولا من نفس الحجة فإن لم يوجد فمن الحكم فإن لم يوجد فباعتبار الحال
فإن لم يوجد فبمعرفة التاريخ نصا فإن لم يوجد فبدلالة التاريخ فأما الوجه الأول وهو
طلب المخلص من نفس الحجة فبيانه من أوجه أحدها أن يكون أحد النصين محكما والآخر مجملا
أو مشكلا فإن بهذا يتبين أن التعارض حقيقة غير موجود بين النصين وإن كان موجودا ظاهرا فيصار
إلى العمل بالمحكم دون المجمل والمشكل وكذلك إن كان أحدهما نصا من الكتاب أو السنة المشهورة
والآخر خبر الواحد وكذلك إن كان أحدهما محتملا فإنه ينتفي معنى التعارض بتخصيصه بالنص الآخر
وبيانه من الكتاب في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله في المستأمن
ثم أبلغه مأمنه فإن التعارض يقع بين النصين ظاهرا ولكن قوله فاقطعوا أيديهما عام يحتمل
الخصوص فجعلنا قوله ثم أبلغه مأمنه دليل تخصيص المستأمن من ذلك ومن السنة قوله عليه السلام من نام
عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها ونهيه عن الصلاة في ثلاث ساعات
فالتعارض بين النصين ثابت ظاهرا ولكن قوله فليصلها إذا ذكرها يعترض التخصيص
فيجعل النص الآخر دليل التخصيص حتى ينتفي به التعارض وكذلك إن ظهر عمل الناس
بأحد النصين دون الآخر لأن الذي ظهر العمل به من الناس يترجح بدليل الإجماع فينتفي معنى
التعارض بينهما مع أن الظاهر أن اتفاقهم على العمل به لكونه متأخرا ناسخا لما كان قبله وبالعلم
بالتاريخ ينتفي التعارض فكذلك بالإجماع الدال عليه وإن كان المعمول به سابقا فلكل دليل على

خنثى مشكل يجعل في بعض الأحكام بمنزلة الذكور وتارة بمنزلة الإناث

دليل على أن الآخر مأول أو سهو من بعض الرواة إن كان في الأخبار لأن المنسوخ إذا اشتهر
فناسخه يشتهر بعده أيضا كما اشتهر تحريم المتعة واشتهر إباحتها زمان الفتور وإمساك لحوم
الأضاحي والزيادة في الأواني بعد النهي ولو اشتهر الناسخ لما أجمعوا على العمل بخلافه فبهذا
الطريق يتبين التعارض فإنه يتبين التعارض في مثل الإجماع ثبت التعارض بدليل الإجماع
فإن النبي عليه السلام سئل عن ميراث العمة والخالة فقال لا شيء لهما وقال الخال وارث من لا وارث له
فمن حيث الظاهر لا تعارض بين الحديثين لأن كل واحد منهما في محل آخر ولكن لما أجمع الناس
أنه لا فرق بين الخال والخالة والعمة في صفة الوراثة فباعتبار هذا الإجماع يقع التعارض
بين النصين ثم رجح علماؤنا المثبت منهما ورجح الشافعي ما كان معلوما باعتبار الأصل
وهو عدم استحقاق الميراث وبيان طلب المخلص من حيث الحكم أن التعارض إنما يقع
للمدافعة بين الحكمين فإن كان الحكم الثابت بأحد النصين مدفوعا بالآخر لا محالة فهو التعارض
حقيقة وإن أمكن إثبات حكم كل واحد من النصين سوى الحكم الآخر لا يتحقق المدافعة فينتفي
التعارض وبيان ذلك في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان مع قوله ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم فبين النصين تعارض من حيث الظاهر في يمين الغموس فإنها من كسب القلب
ولكنها غير معقودة لأنها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق
ولكن انتفى هذا التعارض باعتبار الحكم فإن المؤاخذة المذكورة في قوله بما عقدتم الأيمان هي المؤاخذة
بالكفارة في الدنيا وفي قوله بما كسبت قلوبكم المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لأنه أطلق المؤاخذة
فيها والمؤاخذة المطلقة تكون في دار الجزاء فإن الجزاء بوفاق العمل فأما في الدنيا فقد يبتلى
المطيع ليكون تمحيصا لذنوبه وينعم على العاصي استدراجا فبهذا الطريق يتبين أن الحكم الثابت
في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر وإذا انتفت المدافعة من حيث الحكم ظهر المخلص عند عن
التعارض فأما المخلص بطريق الحال فبيانه في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف
في إحدى القراءتين وبالتشديد في الأخرى فبينهما تعارض في الظاهر لأن حتى للغاية ومن امتداد
الشيء إلى غاية ومن حقيقة دونها منافاة والاطهار هو الاغتسال والطهر يكون بانقطاع
الدم فمن امتداد الحرمة إلى ما بعد الاغتسال ومن يجوز حل القربان بعد انقطاع الدم

بلغ

منافاة

منافاة ولكن باعتبار الحال يتبين هذا التعارض وهو أن يحمل القراءة بالتشديد على حال ما
إذا كان أيامها دون العشرة والقراءة بالتخفيف على حال ما إذا كان أيامها عشرا لأن الطهر
بالانقطاع إنما يتيقن في تلك الحالة فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام فأما فيما دون العشرة
لا يثبت الطهر بالانقطاع يقينا لتوهم أن يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فيمتد حرمة القربان
إلى الاطهار بالاغتسال وكذلك قوله وأرجلكم إلى الكعبين فالتعارض يقع في الظاهر
بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل عطفا على المغسول والقراءة بالخفض الذي يجعل
الرجل عطفا على الممسوح ثم يتبين هذه المعارضة بأن يحمل القراءة بالخفض على حال ما إذا
كان لابسا للخف بطريق أن الجلد الذي استتر به الرجل يجعل قائما مقام بشرة الرجل فإنما
ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق والقراءة بالنصب على حال ظهور القدم فإن المفروض
في هذه الحالة غسل الرجلين عندنا فأما طلب المخلص من حيث التاريخ فهو أن يعلم بالدليل
التاريخ بين النصين فيكون المتأخر منهما ناسخا للمتقدم وبيان هذا فيما قال ابن مسعود رضي
في عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملا محتجا به على من يقول إنها تعتد بأبعد الأجلين
فإنه قال من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى وأولات الأحمال أجلهن نزلت
بعد سورة النساء الطولى يتربصن بأنفسهن فجعل المتأخر دليل النسخ وعرفنا أنه كان معروفا
فيما بينهم أن المتأخر من النصين ناسخ للمتقدم فأما طلب المخلص بدلالة التاريخ وهو أن
يكون أحد النصين موجبا للحظر والآخر موجبا للإباحة نحو ما روي أن النبي عليه السلام نهى عن أكل الضب
وروي أنه رخص فيه وما روي أنه نهى عن أكل الضبع وروي أنه رخص فيه فإن التعارض بين
النصين ثابت من حيث الظاهر ثم يتبين بالمصير إلى دلالة التاريخ وهو أن النص الموجب
للحظر يكون متأخرا عن الموجب للإباحة فكان الأخذ به أولى وبيان ذلك وهو أن الموجب
للإباحة بني على ما كان على طريقة بعض مشايخنا رحمهم الله لكون الإباحة أصلا في الأشياء
كما أشار إليه محمد رحمه الله في كتاب الإكراه وعلى أقوى الطريقين باعتبار أنه قبل مبعث رسول الله صلعم
كانت الإباحة ظاهرة في هذه الأشياء فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الأوقات
ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن يثبت الدليل الموجب

الإباحة أصل في الأشياء

موجب الحظر متأخر

المحرم في زمان فبهذا الوجه تبين أن الموجب للحظر ناسخ وهذا لأنا لو جعلنا الموجب
للإباحة ناسخا احتجنا إلى إثبات نسخين نسخ الإباحة الثابتة في الابتداء بالنص الموجب للحظر
ثم نسخ الحظر بالنص الموجب للإباحة وإذا جعلنا نص الحظر ناسخا احتجنا إلى إثبات النسخ في
أحدهما خاصة فكان هذا الجانب أولى ولأنه قد ثبت بالإجماع نسخ حكم الإباحة بالحظر فأما نسخ
حكم الحظر بالإباحة محتمل وبالاحتمال لا يثبت النسخ ولأن النص الموجب للحظر فيه زيادة حكم
وهو نيل الثواب بالانتهاء عنه واستحقاق العقاب بالإقدام عليه وذلك ينعدم في النص
الموجب للإباحة فكان تمام الاحتياط في إثبات التاريخ بينهما على أن يكون الموجب للحظر ناسخا

الأخذ بالاحتياط أصل في الشرع

والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما إذا كان أحد النصين موجبا للنفي
والآخر موجبا للإثبات فكان الشيخ أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول المثبت أولى من النافي لأن المثبت
أقرب إلى الصدق من النافي ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي وكان عيسى بن أبان يقول
يقع التعارض بينهما لأن الخبر الموجب للنفي معمول به كالموجب للإثبات وما يستدل به على
صدق الراوي في الخبر الموجب للإثبات فإنه يستدل بعينه على صدق الراوي في الخبر الموجب
للنفي واختلف عمل المتقدمين من مشايخنا رحمهم الله في مثل هذين النصين فإنه روي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروي أنه تزوجها وهو حلال ثم أخذنا برواية
من روى أنه تزوجها وهو محرم والإثبات في الرواية الأخرى لأنهم اتفقوا أن العقد كان
بعد إحرامه فمن روى أنه تزوجها وهو حلال فهو المثبت للتحلل من الإحرام قبل العقد ثم لم يرجح
المثبت على النافي هنا وروي أن بريرة أعتقت وزوجها كان حرا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وروي أنها أعتقت وزوجها عبد واتفقوا أن زوجها كان عبدا في الأصل فكان الإثبات في رواية
من روى أن زوجها كان عبدا في الأصل فكان الإثبات في رواية من روى أن زوجها كان حرا حين
أعتقت وأخذنا بذلك فهذا يدل على أن الترجيح يحصل بالإثبات وروي أن النبي صلعم رد ابنته
زينب على أبي العاص بنكاح جديد وروي أنه ردها عليه بالنكاح الأول والإثبات في رواية من
روى أنه ردها عليه بعقد جديد وقد أخذنا به فهو دليل على أن الترجيح يحصل بالإثبات وذكر
في كتاب الاستحسان إذا أخبر عدل بطهارة الماء وعدل آخر بنجاسته فإنه يتعارض الخبران

باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان صحيحا كان أولى ومخاطبة العربي باللغة التركية
خالية عن هذه الفائدة وإليه أشار الله في قوله وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه وبيان
ما قلنا في قصة موسى عليه السلام مع معلمه فإنه كان ممتثلا باعتقاد الحقية فيما فعله معلمه مع انتظار
البيان وما كان سؤاله في كل مرة إلا استعجالا منه للبيان الذي كان منتظرا ولهذا قال بعد ما
بين له ما أخبر الله عن معلمه ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا ثم اختلف العلماء في
جواز تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا رحمهم الله دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم
يكون بيانا وإذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم
أو منفصلا عنه وإنما ينبني هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا إن مطلق العام عندنا يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص فيه لأن العام
الذي يحتمل خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير
فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص
فيه يكون مغيرا لهذا الحكم فإن العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل العام الذي
لم يدخله خصوص وبيان التغيير إنما يكون موصولا لا مفصولا على ما بينا فإنه وعلى هذا قال
علماؤنا رحمهم الله إذا أوصى لرجل بخاتم ولآخر بفصه فإن كان في كلام موصول فهو بيان
وتكون الحلقة لأحدهما والفص للآخر وإن كان في كلام مفصول فإنه لا يكون بيانا ولكن يكون
إيجاب الفص للآخر ابتداء حتى يقع التعارض بينهما في الفص فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم
والفص بينهما نصفان وأما بيان المجمل فليس بتغيير الصفة بل هو بيان محض لوجود شرطه
وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل به بنفسه واحتمال كون البيان الملحق به تفسيرا وإعلاما
لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح موصولا ومفصولا
ودليل الخصوص في العام ليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال صيغة العموم للخصوص
وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا العمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة
الاستثناء والشرط فيصح موصولا على أنه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الأول إذا كان
مفصولا وقد بينا أدلة هذا الأصل الذي ينشأ منه الخلاف وإنما أعدناه هنا للحاجة

دليل الخصوص إذا قرن بالعموم أو تأخر

إن الجواز عن نصوص وشبه يحتج بها الخصم فمن ذلك قوله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن
علينا بيانه وثم للتعقيب مع التراخي فقد صح البيان بعد لزوم الاتباع والزام الاتباع إنما يكون
بالعام دون المجمل إذ المراد بالاتباع العمل به فعرفنا أن البيان الذي هو خصوص قد يتأخر عن
العموم وقال في قصة نوح فلما احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك فعموم اسم الأهل
يتناول ابنه وأهله كان سؤال نوح لقوله إن ابني من أهلي ثم بين الله تعالى له بقوله إنه ليس من أهلك
وقال تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام مع ضيفه المكرمين إنا مهلكوا أهل هذه القرية وعموم هذا
اللفظ يتناول لوطا ولهذا قال الخليل إن فيها لوطا ثم بين الله تعالى بقوله قالوا لننجينه وأهله
فدل أن دليل الخصوص يكون بيانا منفصلا عن العموم وقال إنكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ثم لما عارضه ابن الزبعرى بعيسى والملائكة نزل دليل الخصوص إن الذين سبقت لهم
منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والدليل عليه قصة بني إسرائيل فإنهم أمروا بذبح بقرة كما قال
تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ثم لما استوصفوها بين لهم صفتها وكان ذلك دليل
الخصوص على وجه البيان منفصلا عن أصل الخطاب والدليل عليه أن آية المواريث عامة
في إيجاب الميراث للأقارب كفارا كانوا أو مسلمين ثم بين رسول الله صلعم أن الإرث يكون عند
الموافقة في الدين لا عند المخالفة فيكون هذا تخصيصا منفصلا عن دليل العموم وقوله
من بعد وصية يوصي بها أو دين عام في تأخير الميراث عن الوصية في جميع المال ثم بين
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصية تتقدر بالثلث تخصيص منفصل عن دليل العموم
فدل أن ذلك جائز ولا يخرج به من أن يكون بيانا واستدلوا بقوله تعالى ولذي القربى فإنه
عام ثم بين خصوصه إلى أن كلم عثمان وجبير بن مطعم رسول الله صلعم في ذلك فقال إنما
بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد وقال إنهم لم يفارقوني في الجاهلية ولا في الإسلام
ثم قالوا تأخير البيان في الأعيان نظير تأخير البيان في الأزمان وبالاتفاق يجوز أن
يرد لفظ مطلق يقتضي عموم الأزمان ثم يتأخر عنه بيان أن المراد بعض الأزمان دون
البعض بالنسخ فكذلك يجوز أن يرد لفظ ظاهر يقتضي عموم الأعيان ثم يتأخر عنه دليل
الخصوص الذي يتبين به أن المراد بعض الأعيان دون البعض وحجتنا فيه أن الحكم يوافقنا

قوله بنو هاشم وبنو المطلب

والإثبات في حرمة أخيه كان بيته ثم لم يترجح الحرية وقال في التزكية الشاهد إذا عدله واحد
وجرحه آخر فالجرح يكون أولى لأن في جرحه إثباتا فإذا انتهى من أصول علمائنا رحمهم الله هذا كله
فلا بد من طلب وجه يحصل به التوفيق بين هذه الفصول ويستمر المذهب عليه مستقيما وذلك
الوجه أن خبر النفي إما أن يكون لدليل يوجب العلم به أو لعدم الدليل المثبت أو يكون مشتبها فإن
كان لدليل يوجب العلم به فهو مساو للمثبت ويتحقق المعارضة بينهما وعلى هذا قال في السير الكبير
إذا قالت المرأة سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فبنت منه وقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله
قول النصارى أو قالت النصارى المسيح ابن الله فالقول قوله فإن شهد للمرأة شاهدان وقالا لم
نسمع من الزوج هذه الزيادة فالقول قوله أيضا وإن قالا لم يقل هذه الزيادة قبلت الشهادة
وفرق بينهما وكذا لو ادعى الاستثناء في الطلاق وشهد الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة
وهذه شهادة على النفي ولكنها عن دليل موجب العلم به وهو أن ما يكون من باب الكلام فهو مسموع
من المتكلم لمن كان بالقرب منه وما لم يسمع منه يكون دليلا ثابتا أنه لا كلاما فإذا قبلت الشهادة
على النفي إذا كان عن دليل كما تقبل على الإثبات فلهذا في الخبر أيضا يقع التعارض بين النفي والإثبات
فأما إذا كان خبر النفي لعدم العلم بالإثبات فإنه لا يكون معارضا للمثبت لأنه خبر لا عن دليل موجب
بل عن استصحاب حال وخبر المثبت عن دليل موجب له ولأن السامع والمخبر في هذا النوع سواء
فإن السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي ولو جاز أن يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت
لجاز أن يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت وإن كان الحال مشتبها فإنه يجب الرجوع إلى المخبر
بالنفي واستفساره عما أخبر به ثم التأمل في كلامه فإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلا
موجبا العلم به فهو نظير القسم الأول وإلا فهو نظير القسم الثاني ومسألة التزكية من نوع
الشاهد فقد عرفنا أنه إنما تركه لعدم العلم بسبب الجرح منه إذ لا طريق لأحد إلى الوقوف
على جميع أحوال غيره حتى يكون إخبارا عن تركه عن دليل موجب العلم به والذي جرحه يخبر
بسبب الجرح العارض لوقوفه على دليل موجب له فلهذا أجعل جرحه أولى وفي طهارة الماء
ونجاسته المخبر بالطهارة يعتمد دليلا لأنه توقف على طهارة الماء حقيقة فإن الماء الذي
نزل من السماء إذا أخذ الإنسان في إناء طاهر وكان يمترئ العين منه إلى وقت الاستعمال

النفي الثابت بدليل كالثابت

تقبل البينة على النفي

[illegible]

لا يمكن الوقوف على جميع أحوال

فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل فيتحقق المعارضة بين الخبرين
وعلى هذا أثبتنا المعارضة في حديث نكاح ميمونة لأن المخبر بأنه كان محرمًا اعتمد دليلا والمخبر بأنه
كان حلالا اعتمد أيضا في حرم الدليل الموجب له فإن هيئة المحرم ظاهرًا تخالف هيئة الحلال
فيتحقق المعارضة من هذا الوجه ووجب المصير إلى طلب الترجيح من جهة إتقان الراوي لما تعذر
الترجيح من نفس الحجة فأخذنا برواية ابن عباس رضي الله عنه لأنه روى القصة على وجهها وذلك دليل
إتقانه ولأن يزيد بن الأصم لا يعادله في الضبط والإتقان وحديث رد رسول الله ابنته
زينب على أبي العاص جعلنا المثبت للنكاح الجديد أولى لأن من نفى ذلك لم يعتمد في نفيه دليلا
موجبا للعلم به بل عدم الدليل الموجب للإثبات وهو شاهد النكاح الجديد فبنى روايته على
استصحاب الحال وهو أنه عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى أنه ردها
بالنكاح الأول وفي حديث بريرة جعلنا الخبر المثبت لحرية الزوج عند عتقها أولى لأن من
روى أنه كان عبدا لم يعتمد في خبره دليلا موجبا للرق ولكن بنى خبره على استصحاب
الحال لعدم علمه بدليل المثبت للحرية فلهذا رجحنا المثبت ومن هذا النوع رواية أنس رضي الله عنه
أن النبي عليه السلام كان قارنا في حجة الوداع ورواية جابر أنه كان مفردًا بالحج فإنا رجحنا خبر المثبت
للقران لأن من روى الإفراد فهو ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران ولكنه عدم الدليل
الموجب للعلم به وهو أنه لم يسمع تلبيته بالعمرة وسمع التلبية بالحج فروى أنه كان مفردا ومن ذلك
حديث بلال أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل في الكعبة مع حديث ابن عمر رضي الله عنه أنه صلى فيها
عام الفتح فإنهم اتفقوا أنه دخلها يومئذ ومن أخبر أنه لم يصل فيها فإنه لم
يعتمد دليلا موجبا العلم به ولكنه لم يعاين صلاته فيها والآخر عاين ذلك فكان المثبت أولى من
النافي ومن أهل النظر من يقول يتخلص عن التعارض بكثرة عدد الرواة حتى إذا كان أحد الخبرين
يرويه واحد والآخر يرويه اثنان فالذي يرويه اثنان أولى بالعمل به واستدلوا بمسألة
كتاب الاستحسان في الخبر بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته أنه إذا كان المخبر
بأحد الأمرين اثنين وبالآخر واحدًا فإنه يؤخذ بخبر الاثنين وهذا لأن خبر المثنى حجة تامة
في الشهادات بخلاف خبر الواحد فطمأنينة القلب إلى خبر المثنى أكثر وقد اشتهر عن

عن الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد على ما سبق بيانه وكذلك يتخلص عن
التعارض بصلاحية الراوي أيضا لأنه ذكر في الاستحسان أنه متى كان المخبر بأحد الأمرين
حرين وبالآخر عبدين فإنه يؤخذ بخبر الحرين قال رضي الله عنه والذي يصح عندي أن هذا
النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير قال أهل العلم بالسير
فلان وفلان وأهل الشام وأهل الحجاز وأهل العراق فكل ما اتفقوا فيه من الروايات على قول
أحد يأخذ بذلك ويترك ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد رحمه الله
وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف والصحيح ما قالا لأن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة
قال تعالى ولكن أكثر الناس لا يعلمون وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال ما يعلمهم
إلا قليل وقال وقليل ما هم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل
بأخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف إجماعهم ولما اتفقنا أن خبر الواحد موجب للعمل
كخبر المثنى فيتحقق التعارض بين الخبرين بناء على هذا الإجماع أرأيت لو وصل إلى السامع أحد
الخبرين بطريقين وأحدهما بطريق أكان يترجح ما وصل إليه بطريقين إذا كان راوي الأصل واحدا هذا لا
يقول به أحد ولا يؤخذ حكم رواية الأخبار من حكم الشهادات ألا ترى أن في رواية الأخبار يقع
التعارض بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود
وبين خبر المثنى وخبر الأربعة وإن كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة
الأربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمأنينة القلب إلى الأربعة أكثر ومع ذلك
تتحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وشهادة الأربعة في الأموال لعلمنا أنه لا يؤخذ حكم
الحادثة من حادثة أخرى ما لم يعلم المساواة بينهما من كل وجه وإنما رجح خبر المثنى على خبر الواحد
وخبر الحرين على خبر العبدين في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى
حقوق العباد فأما في أحكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل به سواء
ومن هذه الجملة إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني فمذهبنا فيه
أنه إذا كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق
محمولا على قلة ضبط الراوي أو غفلته عن السماع وذلك مثل ما رواه ابن مسعود رضي

كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة

قول

خبر الواحد وخبر المثنى في أحكام الشرع سواء

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية
اخرى لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بما فيه اثبات هذه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة ومحمد والشافعي رحمهما الله سويا ان يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يشتغل بترجيح
احدهما في العمل به والصحيح ما قلنا لوجهين احدهما ان اصل الخبر واحد وذلك يتيقن به وكونهما
خبرين محتمل وبالاحتمال لا يثبت خبر واذا كان الخبر واحدا فهذه الزيادة من بعض الرواة
ليس له طريق سوى ما قلنا والثاني انا لو جعلناهما خبرين لم يكن للزيادة المذكورة في احدهما
فائدة فيما يرجع الى بيان الحكم لان الحكم واحد في الخبرين ولا يجوز حمل كلام رسول الله صلعم على ما فيه
اخلاؤه عن الفائدة فاما اذا اختلف الراوي وقد علم انهما خبران وان النبي صلعم انما قال كل واحد
منهما في وقت فيجب العمل بهما عندنا للامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
وبيان هذا فيما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن
أسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانا نعمل بالحديثين ولا نجعل المطلق منهما محمولا
على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام واهل
الحديث يجعلون الرواة في هذا طبقات فيقولون اذا كانت الزيادة يرويها من هو في الطبقة
العليا لا يعتد بذلك وان كانت الزيادة انما يرويها من ليس في الطبقة العليا ويروي الخبر
بدون الزيادة من هو في الطبقة العليا فانه يثبت التعارض بينهما وكذلك قالوا في خبر يروى
موقوفا على بعض الصحابة بطريق ومرفوعا الى رسول الله صلعم بطريق فان كان يرويه عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم من ليس من الطبقة العليا ويرويه موقوفا من هو في الطبقة العليا
فانه يثبت موقوفا وكذلك قالوا في المسند والمرسل ولكن الفقهاء لم ياخذوا بهذا القول
لان الترجيح عند اهل الفقه يكون بالحجة لا باعيان الرجال — الترجيح عند اهل الفقه

باب البيان

قال رضي الله عنه اختلفت عبارة اصحابنا رحمهم الله في معنى البيان
قال اكثرهم هو اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب منفصلا عما يستتر به وقال بعضهم ظهور — من البين
المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب وهو اختيار اصحاب الشافعي رحمه الله — من التبيين
لان الرجل يقول بان لي هذا المعنى بيانا اي ظهر وبانت المرأة من زوجها بينونة اي حرمت

وبان الحبيب بينا وكل ذلك عبارة عن الانفصال والظهور ولكنهما معا يحتملهما واختلفت
المصادر بحسبهما والاصح هو الاول ان المراد الاظهار فان احدا من العرب لا يفهم من اطلاق
لفظ البيان العلم الواقع للمبين له ولكن اذا قال الرجل بين فلان كذا بيانا واضحا فانما يفهم منه
انه اظهره اظهارا لا يبقى معه شك واذا قيل فلان ذو بيان فانما يراد به الاظهار ايضا وقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا يشهد لما قلنا انه عبارة عن الاظهار
وقال تعالى هذا بيان للناس وقال علمه البيان والمراد الاظهار وقد كان رسول الله صلعم
مأمورا بالبيان للناس قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل
من وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع
للمبين له لما كان هو متمما للبيان في حق الناس كلهم وقول من يقول من اصحابنا رحمهم الله حد
البيان هو الاخراج عن حد الاشكال الى التجلي ليس بقوي فان هذا الحد اشكل من البيان والمقصود
ذكر الحد لبيان المجمل خاصة والبيان يكون في غيره ثم في عمومه المذهب عند الفقهاء واكثر المتكلمين — البيان كما يحصل بالقول يحصل بالفعل
ان البيان يحصل بالفعل من رسول الله صلعم كما يحصل بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان
الا بالقول بناء على اصلهم ان بيان المجمل لا يكون الا متصلا به والفعل لا يكون متصلا بالقول
فاما عندنا فان بيان المجمل قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا عنه على ما نبينه ثم الدليل على ان
البيان قد يحصل بالفعل ان جبريل صلوات الله عليه بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه
في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله صلعم عن مواقيت الصلاة قال للسائل صل معنا ثم صلى — ربما يكون الفعل اقوى من القول
في اليومين وقد بين له المواقيت بالفعل وقال لاصحابه خذوا عني مناسككم وقال صلوا
كما رأيتموني اصلي ومع هذا التنصيص على ان فعله مبين لهم ولان البيان عبارة عن اظهار المراد
وربما يكون ذلك بالفعل ابلغ منه بالقول الا ترى انه امر اصحابه بالحلق عام الحديبية ثم لما راى — فلم يفعلوا ثم
حلق بنفسه حلقوا في الحال فعرفنا ان اظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول ثم البيان
على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فاما بيان — البيان خمسة انواع
التقرير فهو في الحقيقة التي يحتمل المجاز والعام المحتمل للخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتمال
مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر وذلك نحو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان صيغة

للجمع اسم الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم وقوله كلهم أجمعون بيان قاطع لهذا الاحتمال
فهو بيان التقرير وكذلك قوله ولا طائر يطير بجناحيه وهذا البيان صحيح موصولا كان أو مفصولا
لأنه مقرر للحكم الثابت بالظاهر وعلى هذا قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق ثم قال نويت به الطلاق عن
النكاح أو قال لعبده أنت حر ثم قال نويت به الحرية عن الرق والملك فإنه يكون ذلك بيانا صحيحا
لأنه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له وأما بيان التفسير فهو بيان المجمل والمشترك
فإن العمل بظاهره غير ممكن وإنما يوقف على المراد للعمل به بالبيان فيكون البيان تفسيرا له وذلك
نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ونظيره
من مسائل الفقه إذا قال لامرأته أنت بائن أو أنت علي حرام فإن البينونة والحرمة مشتركة فإذا قال
عنيت به الطلاق كان هذا بيان تفسير ثم بعد التفسير العمل بأصل الكلام ولهذا أثبتنا به البينونة
والحرمة وكذلك إذا قال لفلان علي ألف درهم وفي البلد نقود مختلفة ثم قال عنيت به نقد كذا فإنه
يكون ذلك بيان تفسير وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق وعلى هذا القسم هذا البيان
يصح عند الفقهاء موصولا ومفصولا ولتأخير البيان عن أصل الكلام لا يخرجه من أن يكون بيانا
وعلى قول بعض المتكلمين لا يجوز تأخير بيان المجمل والمشترك عن أصل الكلام لأنه بدون البيان
لا يمكن العمل به والمقصود بالخطاب فهمه والعمل به فإذا كان ذلك لا يحصل به دون البيان
فلو جوزنا تأخير البيان أدى إلى تكليف ما ليس في الوسع يوضحه أنه لا يحسن خطاب العربي باللغة
التركية ولا خطاب التركي بلغة العرب إذا علم أنه لا يفهم ذلك إلا أن يكون هناك ترجمان
يبين له وإنما لا يحسن ذلك لأن المقصود بالخطاب إفهام السامع وهو لا يفهم فكذلك الخطاب
بلفظ مجمل بدون بيان يقترن به لا يكون حسنا شرعا لأن المخاطب لا يفهم المراد به وإنما يصح
البيان لأن المخاطب يفهم المراد ولكنا نقول الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد وهو
الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به مع انتظار البيان للعمل به وإنما يكون هذا
تكليف ما ليس في الوسع أن لو أوجبنا العمل به قبل البيان ولا نوجب ذلك ولكن الابتلاء باعتقاد
الحقية فيه أهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه ألا ترى أن الابتلاء
بالمتشابه كان باعتقاد الحقية فيما هو المراد به من غير انتظار البيان فلأن يكون الابتلاء

فالساحر من يكون حاذقا في عمله حتى يلبس على العقلاء والمجنون من لا يكون مهتديا إلى الأعمال
والأقوال على ما عليه أصل الوضع والملهم لشدة الحذق كانوا يفتنون وينسبون إلى ما يدعو
إلى تغيير الناس عنه من غير تأمل في التحرز عن التناقض واللغو فأما قصة بني إسرائيل فنقول
كان ذلك بيانا بالزيادة على النص وهو بعد النسخ عندنا والنسخ إنما يكون متأخرا عن أصل
الخطاب وإلى هذا أشار ابن عباس رضي الله عنه فقال لو أنهم عمدوا إلى أي بقرة كانت فذبحوها
لأجزأت عنهم ولكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم فدل أن الأمر الأول قد كان فيه تخفيف وأنه
قد انتسخ ذلك بأمر فيه تشديد عليهم فأما قوله ولذي القربى فقد قيل إنه مشترك يحتمل أن يكون
المراد قربى النصرة ويحتمل أن يكون المراد قربى القرابة فلهذا سأل عثمان وجبير بن مطعم رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن ذلك وبين لهما رسول الله أن المراد قرب النصرة أو نقول قد علمنا أنه ليس
المراد من يناسبه إلى أقصى أب فإن ذلك يوجب دخول جميع بني آدم فيه ولكن فيه إشكال أن المراد من
يناسبه بأبيه خاصة أو بجده أو أعلى من ذلك فبين رسول الله صلعم أن المراد من يناسبه إلى هاشم
ثم ألحق بهم بني المطلب لانضمامهم إلى بني هاشم في القيام بنصرته في الجاهلية والإسلام فلم يكن
هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هذا بيان المراد في العام الذي تعذر فيه القول بالعموم
وقد بينا أن مثل هذا العام في حكم العمل به كالمجمل كما في قوله وما يستوي الأعمى والبصير
فيكون البيان تفسيرا له فلهذا صح متأخرا فأما تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين فهو زيادة على
النص وهو بعد النسخ فلا يكون بيانا محضا فأما قصر حكم تنفيذ الوصية على الثلث فهو بأصل
الميراث فيحتمل أن السنة المبينة له كانت قبل نزول آية الميراث فيكون ذلك بيانا مقارنا للميراث في حقنا
بأن علمنا المعنى فإنه لما نسخ علمنا بأن ذلك من ضرورته أن يكون مقارنا له فأما البيان الملحق
في الأيمان فموضح ونحن لا ندعي إلا هذا فإنا نقول إنما يكون دليل الخصوص بيانا محضا إذا كان
متصلا بالعام فأما إذا كان متأخرا عنه يكون نسخا فتبين أن ما استدل به من الحجج هو لنا عليهم
وسنقرره في باب النسخ إن شاء الله تعالى **فصل** في بيان التغيير والتبديل
أما بيان التغيير فهو الاستثناء كما قال الله تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فإن الألف
اسم موضوع لعدد معلوم فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة فلولا الاستثناء

لكان العام شع لما بانه ليس فيهم الفسقة ومع الاستثناء انما شع العلم بانه ليس فيهم سبعمائة
وخمسين سنة فيكون هذا تغييرا لما كان مقتضى مطلق تسمية الالف وسائر البديل هو التعليق
بالشرط كما قال تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن فانه يتبين انه لا يجب ايتاء الاجر بعد
العقد ان لم يوجد الارضاع وانما يجب ابتداء عند وجود الارضاع فيكون تبديلا للحكم وجوب
اداء البدل بنفس العقد وانما سمينا كل واحد منهما بهذا الاسم لما ظهر من اثر كل واحد منهما
فان حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم
بعد الثبوت وعند وجود الشرط يظهر انه تكلماً به الا انه لم يكن موجبا حكمه الا عند وجود الشرط فكان
بيانا من حيث الحكم انه عند وجوده ابتداء ولم يكن تغييرا صورة من حيث النسخ هو رفع الحكم
بعد ثبوته في محله وكان تبديلا من حيث مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره
فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط تبدل ذلك كله لانه يتبين انه ليس بعلة تامة
للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يتصل الى العبد الا بعد خروجه
من ان يكون يمينا بوجود الشرط فعرفنا انه تبديل وكذلك الاستثناء فان قوله لفلان علي الف درهم
مقتضاه وجوب العدد المسمى في ذمته ويتبدل ذلك بقوله الا مائة لا على طريق انه يرفع بعض ما كان
واجبا فيكون نسخا فان هذا في الاخبار غير محتمل ولكن على طريق انه يصير عبارة عما وراء المستثنى
فيكون اخبارا عن وجوب تسعمائة فقط فعرفنا انه تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل
انما التبديل النسخ كما مر ان يكون اخبارا بالواجب اصلا فلهذا سميناه بيان التغيير
ثم لا خلاف بين العلماء في هذين النوعين من البيان انه يصح موصولا بالكلام ولا يصح مفصولا
ممن لا يملك النسخ والمختلفون في كيفية عمل الاستثناء والشرط فقال علماؤنا رحمهم الله موجب
الاستثناء ان الكلام به يصير عبارة عما وراء المستثنى وانه ينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام
الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فانه ينعدم الحكم فيما
وراء الغاية لانعدام الدليل الموجب له لا ان ذكر الغاية يوجب نفي الحكم فيما وراءه وعلى قول
الشافعي الحكم لا يثبت في المستثنى لوجود المعارض كما ان دليل الخصوص يمنع ثبوت الحكم العام
فيما يتناوله دليل الخصوص لوجود المعارض وكذلك الشرط عندنا يمنع ثبوت الحكم في المحل

لانعدام العلة الموجبة له حكما مع صورة التكلم به لا ان الشرط مانع مع وجود العلة وعلى قوله
الشرط مانع للحكم مع وجود علته والكلام في فصل الشرط قد تقدم بيانه انما الكلام هنا في الاستثناء
فانهم احتجوا باتفاق اهل اللسان لا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فهذا تنصيص
على ان الاستثناء موجب ضد موجب اصل الكلام على وجه المعارضة له في المستثنى وعلى ذلك
قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته فالاستثناء
الاول كان من المهلكين فيهم فَهُم مِنهُ الانجاء والاستثناء الثاني من المنجين فانما فُهم منه انها من
المهلكين وعلى هذا قالوا اذا قال لفلان علي عشرة دراهم الا تسعة الا درهما يلزمه تسعة
لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا والدليل عليه
قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم اي الا قليلا منهم لم يشربوا فقد نص على هذا في قوله
الا ابليس لم يكن من الساجدين واذا ثبت ان المراد بالكلام هذا كان في موجبه كالمنصوص عليه
والدليل عليه كلمة الشهادة فانها كلمة التوحيد لا تتم الا بالنفي والاثبات وانما يحصل ذلك
اذا جعلناه كانه قال الا الله فانه هو الاله والدليل عليه ان صفة الايجاب اذا صح من المتكلم فهو
مفيد حكمه الا ان يمنع منه مانع وبالاستثناء لا ينتفي التكلم بكلام صحيح في جميع ما يتناوله
اصل الكلام ولو لم يكن بالاستثناء موجبا هو معارض مانع لما امتنع ثبوت الحكم فيه لان
بالاستثناء لا يخرج من ان يكون متكلما به فانه لا يستقيم ان يكون متكلما به غير متكلم في كلام واحد
ولكن يجوز ان يكون متكلما به ويمتنع ثبوت الحكم فيه لمانع يمنع منه كما في البيع بشرط الخيار فعرفنا
ان الطريق الصحيح في الاستثناء هذا وعلى هذا خرج مذهبه فقال في قوله الا الذين تابوا في
آية القذف ان المراد الا الذين تابوا فاولئك هم الصالحون فتقبل شهادتهم الا انه لا يتناول
هذا الاستثناء الجلد على وجه المعارضة لان الاستثناء لبعض الاحوال يثبت حكما فيه سوى
الحكم الاول وهي حال ما بعد التوبة فيختص بمحل التوبة دون ما لا يحتمل التوبة
واقامة الجلد لا يحتمل ذلك فاما رد الشهادة والفسق يحتمل ذلك وقال في قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء ان المراد بالكلام حكم موجب سوى سواء فيتبعوا احدهما بالاخر حتى
انه يتحدث حكم حكم الحرمة مطلق الطعام بالطعام فاثبت في القليل والكثير حكم الحل

يوجد المساواة كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكلام الذي يقبل المساواة وهو نظير قوله فنصف
ما فرضتم إلا أن يعفون فإن الثابت به كان حكم نصف المفروض بالطلاق فيكون عاما
فيمن يصح منه العفو ومن لا يصح نحو الصغيرة والمجنونة وحكم سقوط الكل بالعفو كما هو موجب
الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو وعلى هذا إذا قال لفلان علي ألف درهم
إلا ثوبا فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة الثوب لأن موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل
المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان والإمكان هاهنا أن يجعل موجبه نفي مقدار
قيمة ثوب لا عين الثوب ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيما إذا قال له علي ألف درهم
إلا كر حنطة إنه يطرح عن الألف قدر قيمة كر حنطة وإن الاستثناء يصح بحسب الإمكان على الوجه الذي
قلنا بخلاف ما يقوله محمد رحمه الله إنه لا يصح الاستثناء قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى
من الوجه الذي قلتم لكان يلزمه الألف هاهنا كاملا لأن مع وجوب الألف عليه حين نعلم أنه لا كر عليه
كيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى أصلا فظهر أن الطريق
فيه ما قلنا ونحتج في إبطال طريقة الخصم بالاستثناء المذكور في القرآن فيما هو خبر كقوله
فشربوا منه إلا قليلا منهم فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فإن دليل المعارضة في الحكم إنما
يتحقق في الإيجاب والتحريم لأن ذلك يوهم الكذب بأن يعارض صدر الكلام ومع بقاء أصل الكلام يتحكم
لا يتصور انتفاء الحكم فيه مانع ولو كان الطريق ما قاله الخصم لاختص الاستثناء بالإيجاب كدليل
الخصوص والثاني أن الاستثناء إنما يصح إذا كان المستثنى بعض ما تناوله الكلام ولا يصح إذا
كان جميع ما تناوله الكلام ودليل الخصوص الذي هو رفع للحكم كالنسخ كما يعمل في البعض يعمل في
الكل فعرفنا أنه ليس الطريق في الاستثناء ما ذهب إليه ولكن الطريق فيه أنه عبارة عما وراء
المستثنى حتى إذا كان لا يبقى بعد الاستثناء شيء يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وإن
لم يبق من الكلام شيء ويتبين هذا أنه لو قال عبيدي أحرار إلا عبيدي لم يصح الاستثناء ولو قال
إلا هؤلاء وليس له سواهم صح الاستثناء لأنه يبقى بعده شيء وراء المستثنى يجعل الكلام
عبارة عنه هنا ولا يتوهم مثله في الأول وكذلك الطلاق وعلى هذا ولا يجوز أن يقال إن
استثناء الكل إنما لا يصح لأنه رجوع فإن فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل أيضا حتى
إذا قال أوصيت لفلان بثلث مالي إلا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح

وإنما يبطل الاستثناء هاهنا لأنه لا يبقى وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة عنه فعرفنا
أنه تصرف في الكلام لا في الحكم وأنه عبارة عما وراء المستثنى بأطول الطريقين بيان وأقصرهما
بيان والدليل عليه أن الدليل المعارض يستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه فإنه ما لم
يتصل بصدر الكلام لا يحصل الاستثناء مفيدا استثناء بمنزلة الغاية التي لا تستقل بنفسها فأما
دليل الخصوص فهو مستقل بنفسه وإن لم يسبقه العام ويكون مفيدا لحكمه ثم الدليل على صحة ما
قاله علماؤنا رحمهم الله أن الاستثناء يبين أن صدر الكلام لم يتناول المستثنى أصلا فإنه تصرف
في الكلام كما أن دليل الخصوص تصرف في حكم الكلام ثم بعد دليل الخصوص اللفظ العام لم يكن موجبا
للحكم في موضع الخصوص فكذلك بالاستثناء يتبين أن أصل الكلام لم يكن متناولا للمستثنى
والدليل على تصحيح هذه القاعدة قوله فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فإن بقاء
لبثه فيهم تسعمائة وخمسين عاما لأن الألف اسم لعدد معلوم ليس فيه احتمال ما دونه بوجه فلو
لم يجعل أصل الكلام هكذا لم يكن صحيحا ذكر الألف بوجه لأن اسم الألف لا ينطلق على تسعمائة
وخمسين أصلا وإذا قال الرجل لفلان علي ألف درهم إلا مائة فإنه يجعل كأنه قال له علي تسعمائة
فإن مع بقاء صدر الكلام على حاله وهو الألف لا يمكن إيجاب تسعمائة عليه ابتداء لأن العدد
الذي هو حكم صدر الكلام وإن لم يكن في صدر الكلام احتمال هذا المقدار لا يمكن إيجابه
فعرفنا أنه يصير صدر الكلام عبارة عما وراء المستثنى وهو تسعمائة وكأن لهذا
العدد عبارتان الأقصر وهو تسعمائة والأطول وهو الألف إلا مائة وهذا معنى قول أهل اللغة
إن الاستثناء استخراج بعض الكلام على أن يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى
إلا أن بعد دليل الخصوص الحكم الثابت بالعام ما يتناوله لفظ العموم جملة حتى إذا كان العام
بعبارة الفرد يكون فيه الخصوص إلى أن لا يبقى منه إلا واحد وإذا كان بلفظ الجمع يكون فيه الخصوص
إلى أن يبقى منه ثلاثة فأدنى ما يتناوله اسم الجمع ثلاثة وإذا كان الثابت دون ذلك كان رفعا للحكم
بطريق النسخ ثم لا يجوز أن يكون الكلام معتبرا في الحكم ويمتنع ثبوت الحكم به لمانع فلذلك يجوز أن تبقى
صورة الكلام ولا يكون معتبرا في حق الحكم أصلا كطلاق الصبي والمجنون فإذا جعلنا طريق
الاستثناء ما ذهبنا إليه تبقى صورة التكلم في المستثنى من حيث الحكم وذلك جائز وإذا جعلنا

الطريق ما قاله الخصم أجمعنا إلى أن نثبت بالكلام ما ليس محلاً له وذلك الحكم معدوم قبل أن
انعدام وجوب الماء عليه لانعدام العلة الموجبة لا المعارض يمنع الوجوب بعد وجود العلة الموجبة
وكذلك في التعليق بالشرط فإن امتناع ثبوت الحكم في المحل لانعدام علته بطريق التعليق بالشرط لما منع
الوصول إلى المحل وصورة التكلم بدون المحل لا يكون علة للإيجاب فانعدام الحكم لانعدام العلة
في التعليق لا للمانع كما توهم الخصم إلا أن الوصول إلى المحل في التعليق متوهم لوجود الشرط — الاستثناء والشرط
فلم يبطل الكلام في حق الحكم أصلاً ولكن جعله تصرفاً آخر وهو اليمين على أنه متى وصل إلى المحل ولم يبق
مثنا كان إيجاباً فسميناه بيان التبديل لهذا واستثناء المستثنى من أصل الكلام ليس فيه توهم
الارتفاع حتى يكون صورة الكلام عاملاً فجعلناه بيان التغيير بطريق أنه عبارة عما وراء المستثنى
لا أنه لم يتصرف تصرفاً آخر بالاستثناء وهذا لأن الكلمة لا تكون مفهمة قبل إتمام بعض حروفها
لأن البعض لا يكون مفهمة قبل إتمام بعض الكلمات إلى البعض حتى يكون دالة على المراد فتوقف
أول الكلام على آخره في التعليق ويكون الكل في حكم كلام واحد كان يظهر باعتبار آخره لصدر
الكلام محل آخر وهو الذمة كما في الشرط جعل ثابتاً فيه بدليل وإن لم يظهر لصدر الكلام محل
آخر بأن جعل آخره مغير الصدر بطريق البيان وذلك بالاستثناء على أن يجعل عبارة عما وراء
المستثنى ويجعل بمنزلة الغاية على معنى أنه ينتهي به صدر الكلام ولولاه لكان متجاوزاً إليه كما أن
بالغاية ينتهي أصل الكلام على معنى أنه لولا الغاية لكان الكلام متناولاً له لا انعدام الحكم بعد
الغاية لعدم الدليل الموجب لا لمانع بعد وجود الموجب فكذلك انعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل
الموجب لا لمعارض مانع فأما قول أهل اللغة الاستثناء من النفي إثبات فإطلاق ذلك باعتبار
نوع من المجاز فإنهم كما قالوا هذا فقد قالوا إنه استخراج وإنه عبارة عما وراء المستثنى
وإنه من الجمع بين الكلمتين ولا طريق للجمع سوى ما قلنا وهو أنه باعتبار حقيقة أصل الوضع
عبارة عما وراء المستثنى وهو نفي من الإثبات وإثبات من النفي باعتبار إشارته على معنى أن حكم
الإثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية فإذا لم يثبت بعده ظهر النفي لانعدام علة الإثبات فيسمى نفياً مجازاً
فإن قيل هذا فاسد فإن قول القائل لا عالم إلا زيد يفهم منه الإخبار بأن زيداً عالم وكذلك — بلغ
كلمة الشهادة تكون إقراراً بالتوحيد كيف يستقيم حمل ذلك على نوع من المجاز قلنا قول القائل

بالقول في العموم وبطلان مذهب من يقول بالوقف في العموم وقد أوضحنا ذلك بالدليل ثم من
ضرورة القول بالعموم لزوم اعتقاد العموم فيه والقول بجواز تأخير دليل الخصوص يؤدي
إلى أن يقال لزمنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهذا في غاية الفساد وكذلك
اعتقاد العموم عند وجود صيغة العموم يكون لا إخبار به أيضاً فيقال إنه عام وفي جواز تأخير
البيان بدليل الخصوص يؤدي إلى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك باطل وهذا بخلاف
النسخ فإن الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل فأما في حق رسول الله صلعم فما كان يجب
اعتقاد التأبيد في ذلك الحكم ولا إطلاق القول بأنه مؤبد لأن الوحي كان ينزل ساعة
فساعة ويبدل الحكم كالصلاة إلى بيت المقدس وإباحة شرب الخمر وما أشبه ذلك وإنما اعتقاد
التأبيد وإطلاق القول به بعد رسول الله صلعم لقيام الدليل على أن شريعته لا تنسخ بعده
بشريعة أخرى فأما قوله ثم إن علينا بيانه فنقول بالاتفاق ليس المراد جميع ما في القرآن فإن
البيان من القرآن أيضاً فيؤدي هذا إلى القول بأن لذلك البيان بياناً إلى ما لا يتناهى وإنما المراد بعض ما
في القرآن وهو المجمل الذي يكون بيانه بنص آخر ونحن نجوز تأخير البيان فيه فأما فيما يكون
مغيراً أو مبدلاً للحكم إذا اتصل به فإذا تأخر عنه يكون نسخاً ولا يكون بياناً محضاً ودليل الخصوص
في العام بهذه الصفة ونظيره المحكمات التي هي أم الكتاب فإن فيهما ما لا يحتمل النسخ ويحتمل بيان التقرير
كصفات الله جل جلاله فكذلك ما ورد من العام مطلقاً قلنا إنه يحتمل البيان الذي هو نسخ ولكنه لا يحتمل
البيان المخصص وهو ما يكون بغير أله إذا كان متصلاً به فأما قوله فلما أجمل فيهما من كل زوجين اثنين
وأهلك قلنا البيان هاهنا موصول فإنه قال إلا من سبق عليه القول والمراد ما سبق من وعد إهلاك
الكفار بقوله إنهم مغرقون فإن قيل فقد دل الوعد على نوح عليه السلام فيهم كما قال ولا تخاطبني
في الذين ظلموا قلنا لو كان قوله إلا من سبق عليه القول منصرفاً إلى ذلك لما استجاز نوح سؤال ابنه بقوله
إن ابني من أهلي وقلنا إنما سأل لأنه كان دعاه إلى الإيمان وكان يظن فيه أنه يؤمن حين نزل الآية
الكبرى وامتد رجاؤه لذلك إلى أن آيسه الله تعالى من ذلك بقوله إنه عمل غير صالح فأعرض عنه
عند ذلك وقال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ونظيره استغفار إبراهيم لأبيه بناء
على رجاء أن يؤمن كما وعد وإليه أشار في قوله وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة

الاهل التابع في الدين

وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ثم قوله واهلك ما سوى ابنه الكافر لان
اهل المرسلين هم اتباعهم على دينهم وعلى هذا لفظ الاهل كان مشتركا فيه احتمال ان يكون المراد
الاهل من حيث النسب واحتمال ان يكون المراد الاهل من حيث المتابعة في الدين فلما سأل
ابنه بين الله له ان المراد اهله من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتأخير البيان
في المشترك صحيح عندنا فاما قوله انا مهلكوا اهل هذه القرية فالبيان فيها موصول في هذه الاية
بقوله ان اهلها كانوا ظالمين وفي موضع اخر بقوله الا آل لوط فان قيل فما معنى سؤال ابراهيم ع
الرسل بقوله ان فيها لوطا قلنا فيه معنيان احدهما ان العذاب النازل بعد تخصيص الظالمين كما كان
في قصة اصحاب السبت قد تصيب الكل فيكون عذابا في حق الظالمين ابتلاء في حق المطيعين كما قال
واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فاراد الخليل ان يتبين له ان عذاب اهل تلك القرية من
اي الطريقين وان يعلم ان لوطا هل ينجو من ذلك ام يبتلى به والثاني انه علم يقينا ان لوطا ليس من
المهلكين معهم ولكنه خص في سؤاله ليزداد طمانينة وليكون فيه زيادة تخصيص للوط
وهو نظير قوله رب ارني كيف تحيي الموتى وقد كان عالما متيقنا باحياء الموتى ولكن سأل ليضم
العيان الى ما كان له من علم اليقين فيزداد به طمانينة قلبه فاما قوله انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم فقد قيل ان هذا الخطاب كان لاهل مكة وهم كانوا عبدة الاوثان
وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة صلوات الله عليهم فلم يكن اصل الكلام متناولا لهم والاوجه
ان يقول ان في صيغة الكلام ما هو دليل ظاهر على انه غير متناول لهم فان كلمة ما تعبر بها عن ذات ما لا يعقل
وانما يعبر عن ذات من يعقل بكلمة من الا ان القوم كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم فحين
عارضوا بعيسى والملائكة علم علم رسول الله صلعم تعنتهم في ذلك وانهم يعلمون ان الكلام غير متناول
لمن عارضوا به وقد كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم اصلا لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه ثم بين الله تعالى تعنتهم فيما عارضوا به بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام هو حسن وان لم يكن محتاجا اليه
في حق من تعنت وانما كان منا فيما يكون محتاجا اليه من البيان ليوقف به على ما هو المراد والذي
توضح تعنت القوم انهم كانوا يسمونه مرة ساحرا ومرة مجنونا وبين الوصفين تناقض بين

لا ايمان بين لوصف العلم وقوله الا ان يؤتى للوصف به ومعنى الموقت انعدام الوصف بعد ذلك
الوقت فمعنى كلامه هاهنا نفي صفة العلم العنرى ثم نسبه العلم لو بدا بثبات كلامه لا نفي كلام
كان نفي النهار ثم قال طلوع الفجر فيوجد شيئا هو وصف وهو صفة النهار ونفي السكون
موقت بالحركة فعدا انعدام الحركة يثبت السكون بعد ان الادمي لا يخلو من احد وصفين اما العلم
واما نفي العلم فلما توقت النفي في صفة كلامه يزيد يثبت صفة العلم فيه لانعدام ضده في كلمة
الشهادة كذلك نقول فان كلامه نفي لا لوهية عن غير الله تعالى ونفي الشركة في صفة الالوهية
لغير الله معه ثم يثبت التوحيد بطريق الاشارة اليه وكان المقصود بهذه العبارة اظهار التصديق
بالقلب فان هو الاصل والاقرار باللسان يبنى عليه ومعنى التصديق بالقلب بهذا الطريق
يكون اظهر وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد اذا قال ان خرجت من هذه الدار الا ان ياذن لي
فلان فمات فلان قبل ان ياذن له بطلت اليمين كما لو قال ان خرجت من هذه الدار حتى ياذن لي فلان
لان في الموضعين يثبت باليمين حظر الخروج موقتا باذن فلان ولا يتصور ذلك الا في حال حياة
فلان فاما بعد موته فانقطع اذنه لو بقيت اليمين كان موجبها حظرا مطلقا والموقت غير المطلق
فان قيل اليس انه لو قال لامرأته ان خرجت الا باذني فانه يحتاج الى تجديد الاذن في كل مرة ولو كان
الا بمعنى الغاية لكانت اليمين ترتفع بالاذن مرة كما لو قال ان خرجت من هذه الدار حتى اذن لك
قلنا انما اختلفا في هذا الوجه لان كل واحد من الكلامين يتناول محلا اخر فان قوله حتى اذن
محله الحظر الثابت باليمين فانه يوقته وقوله الا باذني محله الخروج الذي هو مصدر كلامه
ومعناه الا خروجا باذني والخروج غير الحظر الثابت باليمين فعرفنا ان كل واحد منهما دخل على محل اخر
هنا فلهذا كان حكم الاستثناء مخالفا لحكم التصريح بالغاية وبالاستثناء يظهر معنى
التوقيت في كل خروج يكون بصفة الاذن فكل خروج لا يكون بتلك الصفة فهو موجب للحنث
قال رضي الله عنه اعلم بان الاستثناء نوعان حقيقة ومجاز فمعنى الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو
مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن او بمعنى العطف وبيانه في قوله تعالى لا يعلمون
الكتاب الا اماني اي لكن اباطيل وقال فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين
الذي خلقني وقال لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما وقيل في قوله الا الذين

طلبوا منهم فلا تحسبوهم وقيل في قوله الا خطأ انه بمعنى لكن ان قتله خطأ وزعم بعض مشايخنا
رحمهم الله انه بمعنى ولا قال رضي الله عنه وهذا غلط عندي لانه حينئذ يكون عطفا على النهي فيكون
نهيا عن الخطأ ولا يكون منهيا عنه والامر وراءه بل هو موضوع قال تعالى وليس عليكم جناح فيما
اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم ثم الكلام لحقيقته لا يحمل على المجاز الا اذا تعذر حمله على الحقيقة
كما في قوله الا ان يعفون فانه يتعذر حمله على حقيقة الاستثناء لانه اذا حمل عليه كان في معنى
الموقت فيبطل به حكم التنصيف الثابت بصدر الكلام فعرفنا انه بمعنى لكن وانه ابتداء حكم
اي لكن ان عفى الزوج باعطاء الكل او المرأة بالاسقاط فهو اقرب للتقوى وكذلك قوله الا
الذين تابوا في آية القذف فانه استثناء منقطع اي لكن الذين تابوا من قبل الفاسقين هم العائدون
فيتعذر حمل اللفظ على حقيقة الاستثناء فان التائب لا يخرج من ان يكون فاسقا وان كان محمولا على
حقيقة الاستثناء فهو استثناء بعض الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال
الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا لحال ما قبل التوبة فلا يبقى صفة الفسق بعد التوبة
لانعدام الدليل الموجب لا لمعارض مانع كما هو حكم الخصوص وقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال اي لا تبيعوا الطعام بالطعام الا حالة
المساواة في الكيل فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية وبهذا النص اثبت حكم الربوا الحرمة
الموقتة في المحل دون المطلقة وانما تثبت الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في
المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبتت فيه الحرمة مطلقة وذلك ليس حكم هذا النص فلهذا لا
يثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا وعلى هذا قلنا اذا قال لفلان
علي الف درهم الا ثوبا فانه يلزمه الالف لان هذا ليس باستثناء حقيقة لان حقيقة الاستثناء
في اصل الوضع ان يكون الكلام عبارة عما وراء المستثنى والمستثنى منه لم يتناوله صدر الكلام
صورة ومعنى حتى يجعل الكلام عبارة عما وراءه فيكون استثناء منقطعا ومعناه لكن لي ثوب
له علي والتصريح بهذا الكلام لا يسقط عنه شيئا من الالف فانه لا يمنع اعمال اصل الكلام في ايجاب
جميع الالف عليه فكذلك اللفظ الذي يدل عليه ولهذا قال محمد رحمه الله في قوله الا كر حنطة
انه يلزمه الالف كاملة فاما ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله استحسنا فقالا كلامه

استثناء

استثناء بعينه باعتبار المعنى لا صورة صدر الكلام الا اخبار بوجوب المسمى عليه ومعناه اظهار ما
هو ثابت في ذمته والمكيل والموزون كل واحد في حكم الثبوت في الذمة على معنى ان كل واحد منهما يثبت
في الذمة ثبوتا صحيحا بمنزلة الاثمان فهذا الاستثناء باعتبار صورة صدر الكلام لا يكون
استخراجا وباعتبار معناه يكون استخراجا على انه استخرج هذا القدر مما هو واجب في ذمته
والمعنى يترجح على الصورة لانه هو المطلوب فلهذا جعلنا استثناءه استخراجا على ان يكون
كلامه عبارة عما وراء ما يقابله كر حنطة من الالف فاما الثوب لا يكون مثل المكيل والموزون
في الصورة ولا في المعنى وهو الثبوت في الذمة فانه لا يثبت في الذمة الا سلما والا لما يثبت
في الذمة ثمنا فلا يمكن جعل كلامه استخراجا باعتبار الصورة ولا باعتبار المعنى فلهذا جعلناه استثناء
منقطعا ثم قال الشافعي رحمه الله بناء على اصله الاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على
بعض ينصرف الى الجميع بما تقدم ذكره لانه معارض مانع للحكم بمنزلة الشرط ثم الشرط ينصرف الى الجميع
ما سبق حتى يتعلق الكل به فكذلك الاستثناء واستدل عليه بقوله في آية قطاع الطريق الا الذين
تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فانه ينصرف الى جميع ما تقدم ذكره وقال علماؤنا رحمهم الله الاستثناء
تغيير وتصرف في الكلام فيقتصر على ما يليه خاصة لوجهين احدهما ان اعمال الاستثناء باعتبار
ان الكل في حكم كلام واحد وذلك لا يتحقق في الكلمات المعطوفة بعضها على بعض والثاني ان اصل
الكلام عامل باعتبار اصل الوضع وانما انعدم هذا الوصف منه بطريق الضرورة فيقتصر على ما
تتحقق فيه الضرورة وهذه الضرورة ترتفع بصرفه الى ما يليه بخلاف الشرط فانه تبديل ولا
يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا انما يتبدل به الحكم كما بينا ومطلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره مع ان فيه كلاما في الفرق بين ما
اذا عطفت جملة تامة على جملة تامة وبين ما اذا عطفت جملة ناقصة على جملة تامة ثم تعقبها
شرط ولكن ليس هذا موضع بيان ذلك فاما قوله الا الذين تابوا فلا اجل المثل في نص الكلام
صرفناه الى الجميع بما عدم وذلك التقييد بقوله من قبل ان تقدروا عليهم فان التوبة في محو
الاثم ورجاء المغفرة والرحمة له لا يختلف وجودها بعد قدرة الامام على التائب
او قبل ذلك وانما تختلف في حكم اقامة الحد الذي يكون مفوضا الى الامام فعرفنا بهذا القيد

الفرق بين الاستثناء والشرط في الموضع

ان المراد ما سوى الحمد وقد يتغير حكم بعض الكلام لدليل فيه الا ترى ان بعض مطلق الكلام
الذي يعمل على ان يجعل المتقدم في الذكر متقدما في الحكم يتغير ذلك بدليل معنوي كما في قوله الحمد لله
الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما فان المراد انزله قيما ولم يجعل له عوجا
وكذلك في قوله ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى فان معناه لولا كلمة سبقت من ربك
واجل مسمى لكان لزاما وضم اللام للتناسب فكذلك ههنا نظيره اذا تقرر هذا الاصل فعلينا
البيان المغير والمبدل يصح موصولا ولا يصح مفصولا لانه متى كان بيانا كان تقريرا للحكم الثابت
بصدر الكلام كبيان التقرير وبيان التفسير وانما يكون كذلك اذا كان موصولا فاما اذا كان
مفصولا فانه يكون رفعا للحكم الثابت بمطلق الكلام اما في الاستثناء فان الكلام يتم موجبا للحكم
بآخره وذلك بالسكوت عنه او الاشتغال بكلام آخر والاستثناء الموصول ليس بكلام آخر فانه
غير مستقل بنفسه فاما اذا سكت فقد تم الكلام موجبا للحكم ثم الاستثناء بعد ذلك يكون نسخا
بطريق رفع الحكم الثابت فلا يكون بيانا متغيرا واما الشرط فهو مبدل باعتبار انه يمنع الوصول
الى المحل فهو العتق في كلمة الاعتاق ويجعل محله الذمة وانما يتحقق هذا اذا كان موصولا
فاما المفصول يكون رفعا عن المحل يعتبر هذا بالمحسوسات فان تعليق القنديل بالحبل
في الابتداء يكون مانعا من الوصول الى مقره من الارض مبينا ان ازالة اليد عنه لم يكن كسرا
فاما بعد ما وصل الى مقره من الارض تعليقه بالقنديل يكون رفعا عن محله فيتبين بهذا ان
الشرط اذا كان مفصولا فانه يكون رفعا للحكم عن محله بمنزلة النسخ وهو لا يملك رفع الطلاق
والعتاق عن المحل بعد ما اوقعهما فلهذا لا يعمل الاستثناء والشرط مفصولا وعلى هذا قلنا
اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة فانه يصدق موصولا ولا يصدق اذا قال مفصولا لان قوله
وديعة بيان فيه تغيير او تبديل فان مقتضى قوله علي الف درهم الاخبار بوجوب الالف في ذمته
وقوله وديعة فيه بيان ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها لا اصل
المال فاما ان يكون تبديلا للمحل الذي اخبر بصدر الكلام انه التزمه لصاحبه او تغييرا لما اقتضاه
اول الكلام انه لازم عليه للمقر له من اصل المال الى الحفظ فاذا كان موصولا كان بيانا صحيحا
واذا كان مفصولا كان نسخا فيكون بمنزلة الرجوع عما اقر به وعلى هذا لو قال لغيره اقرضتني

الشرط والاستثناء لا يعملان
مفصولا صح

عشرة دراهم او اسلفتني او اسلمت اليّ او اعطيتني الا اني لم اقبض فان قال ذلك مفصولا لم يصدق
وان قال موصولا صدق استحسانا لان هذا بيان تغيير فان حقيقة هذه الالفاظ يقتضي تسليم المال اليه
ولا يكون ذلك الا بالقبض الا انه يحتمل ان يكون المراد به العقد مجازا فقد يستعمل هذه الالفاظ
للعقد فكان قوله لم اقبض تغييرا للكلام عن حقيقته الى المجاز فيصح موصولا ولا يصح مفصولا
ولو قال دفعت الي الف درهم او نقدتني الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد لان الدفع والنقد
والاعطاء في المعنى سواء فيجعلها بمنزلة الكلمات كقوله اعطيتني ويصدق فيهما اذا كان موصولا
الا اذا كان مفصولا لانه بيان تغيير وابو يوسف قال فيهما لا يصدق موصولا ولا مفصولا
لان الدفع والنقد اسم للفعل لا يتناول العقد مجازا ولا حقيقة فكان قوله الا اني لم اقبض رجوعا
والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء فقد يسمى به العقد مجازا يقال
عقد الهبة وعقد العطية وقال ابو حنيفة اذا قال لفلان علي الف درهم الا انها زيوف لم يصدق
موصولا ولا مفصولا وقال ابو يوسف ومحمد يصدق موصولا لان قوله الا انها زيوف بيان تغيير
فان مطلق تسمية الالف في البيع ينصرف الى الجياد لانه هو النقد الغالب في المعاملة بين الناس
وقد يحتمل الزيوف بدون هذا البيان فكان كلامه بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا كما في قوله
الا انها وزن خمسة وكما في الفصول المتقدمة بل اولى فان ذلك نوع من المجاز وهذا حقيقة لان اسم
الدراهم للزيوف حقيقة كما انها للجياد حقيقة وابو حنيفة يقول مقتضى عقد المعاوضة وجوب
المال بصفة السلامة والزيافة في الدراهم عيب لان الزيافة انما يكون بغش في الدراهم والغش عيب فكان
هذا رجوعا عن بعض ما اقر به والرجوع لا يعمل موصولا ولا مفصولا وصار كدعوى العيب
المقر كدعوى العيب في المبيع فان قال بعتك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري بل
اشتريتها سليمة فان البائع لا يصدق سواء قاله موصولا او مفصولا بخلاف قوله الا انها وزن
خمسة فان ذلك استثناء لبعض المقدار بمنزلة قوله الا مائة وبخلاف قوله لفلان علي كر حنطة
من ثمن بيع الا انها ردية لان الرداءة ليست في الحنطة والشعير ما تخلو عنه اصل الفطرة والرداءة
في الحنطة تكون باصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فيصح موصولا كان او مفصولا
وعلى هذا لو قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية عند ابي يوسف ومحمد هذا بيان تغيير من حقيقته

المقبوض بخلاف الردي في بعض صح

وجوب المال ابتداء بسبب الالتزام صورة وهو شرا الخمر فيصح موصولا لا مفصولا وأبو حنيفة يقول
هذا رجوع لأن أول كلامه نص على وجوب المال في ذمته وثمن الخمر لا يكون واجبا في ذمة المسلم بالشرا
فيكون رجوعا وعلى هذا لو قال لفلان علي ألف درهم من ثمن جارية باعنيها إلا أني لم أقبضها
فإن على قول أبي يوسف ومحمد يصدق إذا كان موصولا وإذا كان مفصولا سأل المقر له عن الجهة
فإن قال لا بل لك علي ألف بجهة أخرى سوى البيع فالقول قوله والمال لازم على المقر لأنه لم يقبضها
لأن هذا بيان تغيير فإنه بين أن موجب الإقرار في المطالبة بالألف إلى أن يحضر الجارية ليسلمها
من قبل شرط الخيار أو الأجل في العقد يكون تغييرا لمقتضى مطلق العقد ولا يكون نفيا لأصله
فيصح هذا البيان منه موصولا وإذا كان مفصولا فإن صدقه في الجهة فقد ثبت الجهة
بتصادقهما ثم لم يثبت إقراره بالشرا ووجوب المال عليه بالعقد إقرارا بالقبض فكان المقر له
مدعيا عليه تسليم المبيع وهو منكر ليس براجع عما أقر به فجعلنا القول قول المنكر وإذا
كذبه في الجهة لم يثبت الجهة التي ادعاه وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه وبيانه الذي
قال إنه من ثمن جارية لم أقبضها بيان تغيير فلا يصح مفصولا وأبو حنيفة يقول هذا رجوع عما
أقر به لأنه أقر بأول كلامه بالمال واجبا دينا في ذمته ومن جارية لا يوقف على أثرها لا يكون
واجبة عليه لأجل العقد فإن المبيع قبل التسليم إذا صار بحال لا يوقف على عينها كان
يبطل العقد ولا يكون ثمنا واجبا وقوله من ثمن جارية باعنيها ولكني لم أقبضها إشارة إلى هذا
فإن الجارية التي هي غير معينة لا يوقف على أثرها وما من جارية يحضرها البائع إلا وللمشتري
أن يقول المبيع غيرها فعرفنا أن آخر كلامه رجوع عما أقر به من وجوب المال دينا في ذمته
والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا وعلى هذا قال أصحابنا رحمهم الله في بيان [illegible]
إذا قال لغيره بعت هذا العبد بألف درهم إلا نصفه فإنه يجعل هذا بيعا لنصف العبد بجميع
الألف ولو قال على أن لي نصفه يكون بائعا نصف العبد بخمسمائة لأنه إذا أخرج كلامه بالاستثناء
يصير عبارة عما وراء المستثنى وإنما أدخله على المبيع دون الثمن وما وراء المستثنى من المبيع
نصف العبد فيصير بائعا ذلك بجميع الألف فأما قوله على أن لي نصفه فهو معارض بحكمه
لصدر الكلام ويصير بائعا جميع العبد منه ومشتريا بالألف وبيعه من نفسه معتبر

لأن هلاك المبيع قبل القبض يوجب الفسخ

فرق بين الأول وعلم

إذا كان بعد الأمر إن المضارب يبيع مال المضاربة من رب المال فيجوز لكونه مفيدا وإن كان كل
واحد من البدلين مملوكا له لما فيه من إثبات اليد لنفسه تعد وفي تقسيم الثمن فيعتبر وبيّن أنه صار
بائعا نصفه من المشتري بنصف الألف كما لو باع منه عبدين بألف درهم واحدهما مملوك له يصير بائعا
نصفه فيه بحصته من الثمن إذا قسم على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري وعلى هذا الأصل قال
أبو يوسف رحمه الله فيمن أودع صبيا محجورا عليه مالا فاستهلكه أنه يكون ضامنا لأن تسليطه
إياه على المال بإثبات يده عليه بنوع تعين استحفاظ وعين استحفاظ فيكون قوله احفظه
بيانا بأنه لنوع ما كان من جهته وهو التمكين وبيانه تصرف منه في حق نفسه مقصور عليه غير متناول
لحق الغير فيعدم ما سوى الاستحفاظ لانعدام علته ويعدم نفوذ الاستحفاظ لانعدام ولايته
على المحل وكون الصبي ممن لا يحفظ وبعد انعدام النوعين يصير كأنه لم يوجد تمكينه من المال أصلا
فإذا استهلكه كان ضامنا كما لو كان المال في يد صاحبه على حاله فجاء الصبي واستهلكه وأبو حنيفة
ومحمد رحمهما الله قالا التسليط فعل مطلق ليس بعام حتى يصار فيه إلى التنويع وقوله احفظ
كلام ليس من جنس الفعل ليستقيم تصحيحه بطريق الاستثناء ولكنه معارض بمنزلة دليل
الخصوص أو بمنزلة ما قاله الخصم في الاستثناء وإنما يكون معارضا إذا صح منه هذا القول
من كان دليل الخصوص إنما يكون معارضا إذا صح من قائله التسليط مطلقا فالاستهلاك
بعد التسليط ممن له الحق مطلقا لا يكون موجبا للضمان على الصبي ولا على البالغ ويخرج من
المسائل على هذا الأصل ما يطول تعدادها فيما ذكرنا تنبيه على ما سواها

فصل وأما بيان الضرورة فهو نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل
وهو على أربعة أوجه منه ما هو في حكم المنصوص عليه في البيان ومنه ما يكون بيانا بدلالة حال
المتكلم ومنه ما يكون بيانا بضرورة دفع الغرور ومنه ما يكون بيانا بدلالة الكلام
فأما الأول فنحو قوله وورثه أبواه فلأمه الثلث فإنه لما أضاف الميراث إليهما في صدر
الكلام ثم بين نصيب الأم كان ذلك بيانا أن للأب ما بقي فلا يحصل هذا البيان بترك التنصيص
على نصيب الأب بل بدلالة صدر الكلام صار نصيب الأب كالمنصوص عليه وعلى هذا قال أصحابنا
في المضاربة إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياسا

لا التسليط مطلقا [illegible]

إذ الكلام [illegible] إلا الاستثناء [illegible]

[illegible] قوله احفظ [illegible] غير صحيح وجه الاستحفاظ [illegible]

بلغ [illegible]

واستحسانا لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط وأما الحاجة إلى البيان بصيغة خاصة فقد وجد وليس
بصفة نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحسانا لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما
في الربح فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق به فكأنه قال ذلك ما بقي
وكذلك في المزارعة إذا بين نصيبه من الخارج فقط ولم يبين نصيب الآخر جاز العقد استحسانا لهذا المعنى
وكذلك لو قال أوصيت لفلان وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة فإن ذلك بيان أن
للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليه وكذلك لو قال أوصيت بثلثي لزيد وعمرو ولزيد من ذلك ألف درهم
فإنه يجعل هذا بيانا بأن ما بقي من الثلث لعمرو كما لو نص عليه وأما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب
الشرع صلى الله عليه وسلم عند أمر يعاينه من تغيير يكون بيانا منه لحقيته باعتبار حاله فإن البيان واجب
عند الحاجة إلى البيان فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك لا محالة ولو بينه لظهر وكذلك سكوت الصحابة
رضي الله عنهم عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور يكون دليلا على نفيه بدلالة حالهم لأن المستحق جاء
يطلب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانوا شهدوا الحادثة وقد بعد رسول الله صلعم فما
سمعوا فيه نصا فلا يحل لهم السكوت عن البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي
وعلى هذا قلنا إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال الأكبر ابني فإنه يكون ذلك بيانا
منه أن الآخرين ليسا بولده لأن نفي نسب ولد الأمة منه واجب دعوة نسب ولد هو منه لما كان ذلك
على وجه لا يثبت إلا به فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي فيجعل ذلك كالتصريح
بالنفي وعلى هذا البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك إجازة منها باعتبار حالها
فإنها تستحي فيجعل سكوتها دليلا على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الإجازة التي يكون
فيها إظهار الرغبة في الرجال فأما الرد فإنها لا تستحي من ذلك وأما النوع الثالث فنحو سكوت المولى حين
يرى عبده يبيع ويشتري فإنه يجعل إذنا له في التجارة لضرورة دفع الغرور عمن
يعامل العبد فإن في هذا الغرور إضرارا بهم والضرر مدفوع ولهذا لم يصح الحجر الخاص بعد الإذن
العام المنتشر والناس لا يتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة يعاملونه بها مع العبد
وإنما يتمكنون من التصرف بمرأى العين منه ويستدلون بسكوته على رضاه فجعلنا سكوته
كالتصريح بالإذن لضرورة دفع الغرور وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم

والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي

بالبيع يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري فإنه يحتاج إلى التصرف
في المشترى فإذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطا للشفعة فإما أن يمتنع المشتري
من التصرف أو ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه
على إسقاط الشفعة وإن كان السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده وكذلك نكول
المدعى عليه عن اليمين يجعل بمنزلة الإقرار منه أما لدفع الضرر عن المدعي ويكون من النوع الثالث
أو حال الناكل وهو امتناعه من اليمين المستحقة عليه بعد تمكنه من إيفائه وأما النوع الرابع فبيانه
فيما إذا قال لفلان علي مائة ودرهم أو مائة ودينار فإن ذلك بيان للمائة أنها من جنس المعطوف
عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول في بيان جنس المائة قوله وكذلك لو قال مائة
وقفيز حنطة أو ذكر مكيلا أو موزونا آخر واحتج فقال إنه أبهم المائة بكلام ثم عطف عليه ما هو مفسر
معلوم المفسر ويرجع إليه في بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب أو مائة وشاة أو مائة وعبد وهذا
لأن المعطوف غير المعطوف عليه فلا يكون العطف تفسيرا للمعطوف عليه بنفسه وكيف يكون تفسيرا
وهو في نفسه مقرونة لا زم إياه ولو كان تفسيرا لم يجب شيء آخر لأن الوجوب بالكلام المفسر لا بالتفسير
ولكنا نقول قوله ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة أما من حيث العادة فلأن الناس اعتادوا حذف
ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير
عن المعطوف عليه والاكتفاء بذكر التفسير للمعطوف فإنهم يقولون مائة وعشرة دراهم على
أن يكون الكل من الدراهم وإنما اعتادوا ذلك لضرورة تطويل الكلام وكثرة العدد والإيجاز عند
ذلك طريق معلوم عادة وإنما اعتادوا هذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل
والموزون دون ما لا يثبت في الذمة إلا في معاملة خاصة كالثياب فإنها لا تثبت في الذمة قرضا
ولا بيعا مطلقا وإنما تثبت في السلم أو فيما هو في معنى السلم كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا
وأما من حيث الدلالة فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بمنزلة المضاف مع المضاف إليه
ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفا بالمضاف إليه فكذلك العطف حتى كان صالحا للتعريف
يصير المعطوف عليه معرفا بالمعطوف باعتبار أنهما كشيء واحد ولكن هذا فيما يجوز أن يثبت في الذمة
عند مباشرة السبب بذكر المعطوف والمعطوف عليه كالمكيل والموزون فأما الثياب فلا يقدر

أو البذل منه

لانه بيان الذمة بذكر المعطوف والمعطوف عليه مع الجهل والتفسير بالمعطوف عليه ولكن يحتاج الى ذكر شرط اخر فلهذا لم يحمل المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف هنالك واتفقوا انه لو قال لفلان علي مائة ونحو بل ثلاثة دراهم انه يلزمه الكل من الدراهم وكذلك لو قال مائة وثلاثة اثواب او ثلاثة افراس او ثلاثة اعبد لانه عطف احد الجنسين على الاخر ثم عقبهما بتفسير والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فالتفسير المذكور يكون تفسيرا لهما ولذلك لو قال له علي احد وعشرون درهما فالكل دراهم لانه عطف العدد المبهم على ما هو واحد مذكور على وجه الابهام وقوله درهما مذكور على وجه التفسير فيكون تفسيرا لهما ولا خلاف في قوله علي مائة ودرهمان لا خلاف في قوله ودرهم وقد روى عن ابي يوسف انه اذا قال له علي مائة وثوب او مائة وشاة فالمعطوف يكون تفسيرا للمعطوف عليه بخلاف ما اذا قال مائة وعبد لان في قوله مائة ودرهم انما جعلناه تفسيرا باعتبار ان المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد وهذا يتحقق في كل ما يحتمل القسمة فان معنى الاتحاد بالعطف فيه يتحقق فاما ما لا يحتمل القسمة مطلقا كالعبد لا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسرا

باب النسخ جوازا وتفسيرا

قال رضي الله عنه اعلم ان الناس تكلموا في معنى النسخ لغة فقال بعضهم هو عبارة عن النقل من قول القائل نسخت الكتاب اذا نقلته من موضع الى موضع وقال بعضهم هو عبارة عن الابطال من قولهم نسخت الشمس الظل اي ابطلته وقال بعضهم هو عبارة عن الازالة من قولهم نسخت الرياح الاثار اي ازالتها وكل ذلك مجاز لا حقيقة فان حقيقة النقل ان يحول عين الشيء من موضع الى موضع اخر ونسخ الكتاب لا يكون بهذه الصفة لانه لا يتصور نقل عين المكتوب من موضعه الى موضع اخر وانما يتصور اثبات مثله في المحل الاخر وكذلك الاحكام فانه لا يتصور نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه وانما المراد اثبات مثله مشروعا في المستقبل او نقل المتعبد من الحكم الاول الى الحكم الثاني وكذلك معنى الازالة فان ازالة الحجر عن مكانه لا يعدم عينه ولكن يعينه باقيا في المكان الثاني وبعد النسخ لا يبقى الحكم الاول ولو كان حقيقة النسخ الازالة لكان يطلق هذا الاسم على كل ما يوجد فيه الازالة واحدا لا يقول بذلك وكذلك لفظ الابطال فانا نعلم ان النص لا يبطل لانه وكيف يكون حقيقة النسخ للابطال وقد اطلق الله تعالى ذلك في الانساخ بقوله انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون

عرفناه

معرفة ان الاسم شرعي بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها واوجه ما قيل فيه انه عبارة عن التبديل من قول القائل نسخت الرسوم اي بدلت برسوم اخرى وقد استبعد هذا المعنى بعض من صنف في هذا الباب من مشايخنا رحمهم الله وقال في اطلاق لفظ التبديل ايهام انه رفع الحكم المنسوخ واقامة الناسخ مقامه وفي ذلك ايهام البداء والله تعالى يتعالى عن ذلك قال رضي الله عنه وعندي ان هذا توهم وعبارة التبديل منصوص عليه في القرآن قال تعالى واذا بدلنا آية مكان آية واذا كان اسم النسخ شرعا معلوما بالنص يجعله عبارة عما يكون معلوما بالنص ايضا يكون اولى الوجوه ثم هو في حق الشارع بيان محض فان الله تعالى عالم بحقائق الامور لا يعزب عنه مثقال ذرة ثم اطلاق الامر بشيء يوهمنا بقاء ذلك على التابيد من غير ان يقطع القول به في زمن من نزل عليه الوحي وكان النسخ بيانا بمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع وتبديلا لذلك الحكم بحكم اخر في حقنا على ما كان معلوما عندنا لو لم ينزل الناسخ بمنزلة القتل فانه انتهاء الاجل في حق من هو عالم بعواقب الامور لان المقتول ميت باجله بلا شبهة ولكن في حق القاتل جعل فعله جناية على معنى انه تغيير في حقه حتى يستوجب القصاص وان كان ذلك موتا بالاجل المنصوص عليه في قوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومن فهم معنى التبديل بهذه الصفة عرف انه ليس فيه من ايهام البداء شيء من المذهب عند المسلمين ان النسخ جائز في الامر والنهي الذي يجوز ان يكون ثابتا ويجوز ان لا يكون على ما نبينه في فصل محل النسخ وعلى قول اليهود النسخ لا يجوز اصلا وهم في ذلك فريقان فريق منهم يأبى النسخ عقلا وفريق يأبى جوازه سمعا وتوقيفا وقد قال بعض من لا يعتد بقوله من المسلمين انه لا يجوز النسخ ايضا وربما قالوا لم يرد النسخ في شيء اصلا ولا وجه للقول الاول اذ كان القائل ممن يعتقد الاسلام فان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لما قبلها من الشرائع فكيف يتحقق هذا القول ممن يعتقد نبوة الشريعة والثاني باطل ايضا فان قوله ما ننسخ من آية او ننسها وقوله واذا بدلنا آية مكان آية نص قاطع على جواز النسخ وانتساخ التوجه الى بيت المقدس بفرضية التوجه الى الكعبة امر ظاهر لا ينكره عاقل فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه فاما من قال من اليهود انه لا يجوز نطقا بالتوقيف استدل بما يروى عن موسى صلوات الله عليه انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التوراة عندهم وقالوا قد ثبت

عند ما بالطريق الموجب للعلم وهو خبر التواتر عن موسى صلوات الله عليه انه قال ان شريعتي لا
تنسخ كما ادعوا انهم ان ذلك ثبت عندكم بالنقل المتواتر عن من يجوز انه رسول الله بهذا الطريق
طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا من اجل العمل في السبت لا يجوز تصديقه وقد يجوز ان
يأتي بمعجزة تدل على صدقه ومن انكر ذلك منهم عقلا قالوا ان الامر بالشيء دليل على حسن المأمور به والنهي
عن الشيء دليل على قبح المنهي عنه والشيء الواحد لا يجوز ان يكون حسنا وقبيحا فالقول بجواز النسخ
قول بجواز البداء وذلك انما يتصور ممن يجهل عواقب الامور والله تعالى عن ذلك والجواب ان
مطلق الامر يقتضي التأبيد في الحكم وكذلك مطلق النهي ولهذا يحسن اعتقاد التأبيد فيه
فيكون ذلك بمنزلة التصريح بالتأبيد ولو ورد نص بان العمل في السبت حرام عليكم ابدا لم يجز
نسخه بعد ذلك بحال وكذلك اذا ثبت ان التأبيد مقتضى مطلق الامر فلو كان ذلك موقتا في علم
لكان يأمر الشارع فيه بالتنصيص على التوقيت فلما كان يحسن اطلاقه عن ذكر التوقيت وفي ذلك
ايهام الجهل فيما سبق من الله تعالى فلا يجوز القول به اصلا ويحقق فيه من طريق التوقيف
اتفاق الكل على جواز النكاح بين الاخوة والاخوات وقد كان في شريعة ادم صلوات الله عليه ومنه
حصل التناسل ثم نسخ ذلك بعده وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء وقد كان في شريعته
فان حواء رضي الله عنها خلقت منه وكان يستمتع بها ثم نسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لاحد ان يستمتع
بمن هو بعض منه بالنكاح نحو ابنته وان اليهود يقرون بان يعقوب صلوات الله عليه حرم شيئا
من المطعومات على نفسه وان كان ذلك مباحا لهم كما اخبر الله تعالى به في قوله كل الطعام
كان حلا لبني اسرائيل الاية والنسخ ليس الا تحريم المباح او اباحة الحرام وكذلك العمل في السبت
كان مباحا قبل موسى عليه فانهم يتفقون على ان حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه
واما يكون من شريعته اذا كان ثبوته بنزول الوحي عليه فاما اذا كان ذلك قبل شريعته على هذا
الوجه الصادق فلا فائدة في تخصيصه انه من شريعته فاذا جاز ثبوت الحرمة في شريعته بعد ما كان
مباحا جاز ثبوت الحل في شريعة من جاء بعده اذا قامت الدلالة على صحة نبوته ومن جهة المعقول الكلام من
وجهين احدهما ان النسخ في المشروعات التي يجوز ان يكون مشروعا ويجوز ان لا يكون ومعلوم ان هذه
المشروعات شرعها الله تعالى على نسق الابتلاء للعباد حتى يميز المطيع من العاصي ومعنى

الابتلاء يختلف باختلاف احوال الناس وباختلاف الاوقات فان في هذه الاشياء حكم بالغة
وليس ذلك الا منفعة للعباد في ذلك عاجلا او آجلا لان الله تعالى متعال من ان يلحقه المضار والمنافع
وما لا منفعة فيه اصلا يكون عبثا ضدا للحكمة ثم قد يكون المنفعة في ايجاب شيء في وقت وفي
وقت اخر كايجاب الصوم في النهار الى غروب الشمس او طلوع النجوم كما هو مذهبهم ونفي الصوم
بعد ذلك ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس كوجوب اعتزال المرأة في حالة الحيض وانتفاء ذلك
بعد ما طهرت الا ترى انه لو نص على ذكر الوقت فيه بان قال حرمت عليكم العمل في السبت الف سنة
ثم هو مباح بعد ذلك كان مستقيما وكان معنى الابتلاء فيه متحققا ولم يكن فيه من معنى البداء شيء فكذلك
عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك اذا انتهت مدة التحريم الذي كان معلوما عند الشارع
حين شرعه لا يكون فيه من معنى البداء شيء بل يكون بيانا لما خطر في الوهم جميعا وهو بمنزلة
تبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة وتبديل الغنى بالفقر والفقر بالغنى فان ذلك ابتلاء
بالطريق الذي قلنا واليه اشار الله فيما انزل على نبينا صلى الله عليه وسلم وقال انا خلقنا الانسان
من نطفة امشاج نبتليه والثاني ان النسخ بيان مدة الحكم وذلك غيب عنا لو بين لنا في
وقت الامر كان حسنا لا يشوبه من معنى القبح شيء فكذلك اذا بينه بعد ذلك بالنسخ وانما قلنا
ذلك لان النسخ انما يكون فيما يجوز ان يكون مشروعا ويجوز ان لا يكون مشروعا ومع الشرع مطلقا
يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل ان يكون مؤبدا احتمالا على السواء لان الامر يقتضي كونه مشروعا من غير ان يكون
موجبا بقاءه مشروعا وانما البقاء بعد الثبوت بدليل اخر مبقي او بعدم الدليل المزيل فاما ان يكون
ذلك واجبا بالامر فلا لان احياء الشريعة بالامر به كاحياء الشخص وذلك لا يوجب بقاءه وانما
يوجب وجوده ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء فكما ان الاماتة
بعد الاحياء لا يكون فيه شيء من معنى القبح ولا يكون دليل البداء والجهل بعواقب الامور بل يكون ذلك
بيانا لمدة بقاء الحي الذي كان معلوما عند الخالق حين خلقه وان كان ذلك غيبا عنا فكذلك
النسخ في حكم الشرع فان قيل فعلى هذا ابقاء الحكم قبل ان يظهر ناسخه لا يكون مقطوعا به ثم لم
يكن هناك دليل موجب له لا يكون مقطوعا به ولا دليل سوى الامر به قلنا اما في حق
رسول الله صلعم فكذلك نقول بقاؤه بعد الامر انما يكون باستصحاب الحال لجواز نزول الوحي

بالنسخ وتبين به مدة بقائه إلا أن الواجب علينا التمسك بما ظهر عندنا لا بما هو غيب عنا فالحكم
يظهر لنا مدة البقاء بنزول الناسخ يلزمنا العمل به وكذلك بعد نزول الناسخ قبل علم المخاطب
به وهو نظير حياة المفقود بعد ما غاب عنا فإنه يكون ثابتا باستصحاب الحال لا أن الدليل موجب
لبقائه حيا ولكنا نجعله في حكم الأحياء بناء على ما ظهر لنا حتى يتبين انتهاء مدة حياته بظهور موته
فأما بعد وفاة الرسول عليه السلام فلم يبق احتمال النسخ وصار البقاء ثابتا بالدليل مقطوعا به وهو أن النسخ
لا يكون إلا على لسان من ينزل عليه الوحي ولا توهم لذلك بعد ما قبض رسول الله صلعم فإن قيل فعلى
هذا لا يكون النسخ في أصل الأمر لأن الحكم الثابت بالأمر عند الأمر فيستفاد به لا أن يستفاد بالأمر
بالنهي قلنا وهكذا نقول فإنه ليس في النسخ تعرض للأمر بوجه من الوجوه بل للحكم الثابت ظاهرا
بناء على ما هو معلوم لنا فإنه كان يجوز البقاء بعد هذه المدة باعتبار الإطلاق والذي كان عندنا
فأما في حق الشارع فهو بيان مدة الحكم كما كان معلوما له حقيقة ولا يكون فيه توهم التعرض
للأمر والحكم كالإماتة بعد الإحياء فإنه بيان المدة من غير أن يكون فيه تعرض لأصل الإحياء
ولا الماضي علمه من مدة البقاء فأما باعتبار ما هو ظاهر لنا يكون فيه تبديل صفة الحسن بصفة
القبح وإنما يتحقق المنافاة بين القبح والحسن في محل واحد في وقت واحد فأما في وقتين ومحلين
لا يتحقق ذلك ألا ترى أنه لا يتوجه الخطاب على من لا يعقل من صبي أو مجنون ثم يتوجه عليه الخطاب
بعد ما عقل فيكون كل واحد منهما حسنا لاختلاف الوقت أو لاختلاف المحل وهذا لأن أحوال العباد
تتبدل فيكون النسخ تبديلا بناء على ما يتبدل من أحوال الناس والعالم بمدة البقاء والجهل به لا يكون
موديا إلى الجمع بين صفة القبح والحسن والله تعالى عن ذلك فكان في جعله بيانا محضا لمدة بقاء
المشروع مرتبة المنصوص عليه جهل من زعمه وما استدلوا به من النص لا يكاد يصح عندنا فقد ثبت
نبوة رسل عليهم السلام بعد موسى بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة ودعواهم أن ذلك
في التوراة غير مسموعة منهم لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبت رسالته أنهم حرفوا التوراة
وزادوا فيه ونقصوا ولأن كلام الله تعالى لا يثبت إلا بالنقل المتواتر وذلك لا يوجد في التوراة
بعد ما فعل بخت نصر ببني إسرائيل ما فعل من القتل الذريع وإحراق أسفار التوراة وفي المسألة
كلام كثير لأهل الأصول ولكنا اقتصرنا هاهنا على قدر ما يتصل بأصول الفقه والمقصود من

بيان هذه المسألة هنا ما ينبني عليها من أصول الفقه

فصل في بيان محل النسخ

قد بينا أن جواز النسخ مختص بما يجوز أن يكون مشروعا ويجوز أن لا يكون مشروعا وهو ما يحتمل التوقيت
نصا مع كونه مشروعا لأنه بيان مدة بقاء الحكم بعد ما ثبت المدة لا يبقى مشروعا فلا بد من أن يكون فيه
احتمال الوصفين وبهذا البيان يظهر أنه كان موقتا فلا بد من أن يكون محتملا للتوقيت نصا وعلى
هذا بيان أنه ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه لأن الله تعالى بأسمائه وصفاته
لم يزل كان ولا يزال يكون ومن صفاته أنه صادق حكيم عالم بحقائق الأمور فلا احتمال للنسخ في
هذا بوجه من الوجوه ألا ترى أن الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله لا يحتمل التوقيت بالنص وأنه
لا يجوز أن يكون غير مشروع بحال من الأحوال وعلى هذا قال جمهور العلماء لا نسخ في الأخبار أيضا
يعني في معاني الأخبار واعتقاد كون المخبر به على ما أخبر به الصادق الحكيم بخلاف ما يقوله بعض
أهل الزيغ من احتمال النسخ في الأخبار التي تكون في المستقبل لظاهر قوله يمحو الله ما يشاء ويثبت
وللتأويل الأخبار كلها خبر عن وجود ما هو ماض وذلك ليس فيه احتمال التوقيت ولا احتمال
أن لا يكون موجودا أو خبر عما هو موجود في الحال وليس فيه هذا الاحتمال أيضا أو خبر عما هو
كائن في المستقبل نحو الأخبار بقيام الساعة وليس فيه احتمال ما بينا من الوجهين ثم تجويز
النسخ في شيء من ذلك يكون قولا بتجويز الكذب والغلط على المخبر به ألا ترى أنه لا يستقيم أن يقال
اعتقدوا الصدق في هذا الخبر إلى وقت كذا ثم اعتقدوا فيه الكذب بعد ذلك والقول بجواز النسخ
في معاني الأخبار يؤدي إلى هذا المحال وهو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في أصل
النسخ فأما قوله يمحو الله ما يشاء فقد قيل من الحسن بالإحياء والإماتة وقيل زيد بن أسلم
قال يمحو الله ما يشاء مما أنزل من الوحي ويثبت ما أنزل من الوحي ثم يعلل هذا بيان أن المراد
ما يجوز أن يكون موقتا وأن المراد التلاوة ونحن نجوز ذلك في الأخبار أيضا بأن يرفع التلاوة ثم
حتى ينسى من بعد بترك حفظه في قلوب العباد كما في الكتب المتقدمة وإنما لا نجوز ذلك في معاني
الأخبار على ما قررنا وإنما محل النسخ الأحكام المشروعة بالنهي والأمر مما يجوز أن لا يكون مشروعا
ويجوز أن يكون مشروعا موقتا وذلك ينقسم أربعة أقسام قسم منه ما هو مؤبد بالنص وقسم منه
ما ثبت التأبيد فيه بدلالة النص وقسم منه ما هو موقت بالنص فهذه الأقسام الثلاثة ليس فيها

احتمال النسخ ايضا واما احتمال النسخ في القسم الرابع وهو المطلق الذي يحتمل ان يكون موقتا
ويحتمل ان يكون مؤبدا احتمالا على السواء فاما بيان القسم الاول في قوله وجاعل الذين اتبعوك
فوق الذين كفروا الى يوم القيامة فهو منصوص على التأبيد وكذلك في قوله خالدين فيها ابدا لان
بعد التنصيص على التأبيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط
والله يتعالى عن ذلك واما التأبيد فيه بدلالة النص فبيانه في الشرائع بعد ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
مستقرا عليها فانه ليس فيها احتمال النسخ لان النسخ لا يكون الا على لسان من ينزل عليه الوحي وقد
ثبت بدليل مقطوع به ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وانه لا نبي بعده فلا يبقى احتمال النسخ
بعد هذه الدلالة فيما كان شريعة له حين قبض ونقل من المخلوقات الى الدار الاخرى فقد ثبت
بدليل مقطوع به انه لا افتتاح لها واما القسم الثالث فبيانه في قول القائل اذنت لك في ان تفعل
كذا الى مائة سنة فان النهي قبل مضي تلك المدة يكون من باب البداء ويتبين به ان الاذن الاول كان
غلطا منه لجهله بعاقبة الامر والنسخ الذي يكون مؤديا الى هذا لا يجوز القول به في احكام الشرع
ولم يرد شرع بهذه الصفة فاما القسم الرابع فبيانه في العبادات المفروضة شرعا عند اسباب
جعلها الشرع سببا لذلك فانها تحتمل التوقيت نصا بعد الاداء اللازم باعتبار الامر في
الاسباب التي جعلها الله تعالى سببا لذلك فانه لو قال جعلت زوال الشمس سببا لوجوب صلاة
الظهر عليكم الى وقت كذا كان مستقيما ولو قال جعلت شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليكم الى
وقت كذا كان مستقيما وهذا كله في الاصل مما يجوز ان يكون مشروعا ويجوز ان لا يكون فكان النسخ فيه
بيانا لمدة بقاء الحكم وذلك جائز باعتبار ما يشتمل من المعنيين احدهما ان معنى الابتلاء والمنفعة
للعباد في شيء يختلف باختلاف الاوقات واختلاف الناس في احوالهم والثاني ان دليل الايجاب غير موجب
للبقاء بمنزلة البيع يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاء الملك بل بقاؤه بدليل اخر
مبقي او بعدم دليل المزيل وهو موجب الثمن في ذمة المشتري ولا يوجب بقاء الثمن في ذمته لا محالة
ولا يكون في النسخ تعرضا للامر ولا للحكم الذي هو موجبه وانما يجوز النسخ فيما تقدم من
الاقسام كان الحكم بمعنى القبح والحسن واما يحتمل ذلك في وقت دون وقت وفيما حسن لعينه لا يكون
حسنا لعينه لا يجوز ان يكون قبيحا لعينه بوجه من الوجوه فان قيل اليس ان الخليل امر بذبح

ولده وكان الامر للابتلاء على حسن ذبحه ثم نسخ ذلك فكان منهيا عن ذبحه مع قيام الامر حتى وجب
ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح الولد الذي به انتساخ كان للابتلاء فيه وقد
تم باجتماعهما في وقت واحد قلنا لا كذلك فانا لا نقول بانه انتسخ الحكم الذي كان ثابتا
بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله محققا رؤياه بقوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا اي حققت ما امرت به وبعد النسخ لا يكون هو محققا ما امر به ولكنا نقول الشاة كانت
فداء كما نص الله عليه في قوله وفديناه بذبح عظيم على معنى انه يقدم على الولد في تحمل الوجوب
بعد ان كان الايجاب بالامر مضافا الى الولد حقيقة لكن يجري بها الى الغرم فيفديه اخر بنفسه بان يقدم
عليه حتى يفديه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده واذا كان فداء من هذا
الوجه كان هو ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك ينبني على النهي الذي
هو ضد الامر فلا يتصور اجتماعهما في وقت واحد فان قيل فاي حكمة في اضافة الايجاب
الى الولد اذا لم يجز به ذبح الولد قلنا فيه تحقيق معنى الابتلاء وهو الخليل حتى يظهر منه
الانقياد والاستسلام والصبر على ما فيه من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد بالصبر
والمجاهدة على مقاساة الذبح الى حال المكاشفة وفيه اظهار معنى الكرامة والفضيلة للخليل صلوات الله
عليه بالاستسلام لرب العالمين والولد بان يكون قربانا لله والمعنى اشار الله في قوله فلما اسلما ثم
استقر حكم الوجوب في الشاة بطريق الفداء للولد كما قال وفديناه والفداء اسم لما يكون واجبا
بالسبب الموجب للاصل فتبين انعدام النسخ فيه لانعدام ركنه فانه ثبت به بقاء الواجب حتى
وجبت الشاة فداء كان الواجب قائما والولد حرام الذبح فعرفنا انه لا وجه للقول بانه كان نسخا
ثم على مذهب علمائنا رحمهم الله يجوز نسخ الاخف بالاثقل كما يجوز نسخ الاثقل بالاخف وذكر الشافعي
في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها واخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض
اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم بل اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ
وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل واستدلوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها وليس المراد ان الناسخ افضل من المنسوخ فعرفنا ان المراد انه خير من حيث انه اخف
وعليه نص في موضع اخر فقال الان خفف الله عنكم الا انا ولكنا نستدل بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء

وسمينا التقييد بكون الناسخ أخص من المنسوخ تكون زيادة على هذا النص من غير التعليم المعنى
للدين إنا على جواز النسخ وهو ما أمر الله به من الابتلاء، والتعليق ما فيه منفعة لنا علمناه أو
جهلناه لا نفصل بينهما فقد تكون المنفعة تارة في النقل إلى ما هو أشق على البدن وتارة في النقل إلى ما
هو أيسر على البدن ألا ترى أن الطبيب ينقل المريض من الغذاء الأثقل بحسب ما يعلم من منفعته فيه ثم هو
بيان مدة بقاء الحكم على وجه لو كان مقرونا بالأمر كان صحيحا مستقيما وفي هذا لا فرق بين النقل
إلى الأخف وإلى الأشق ثم في قوله الآن خفف الله عنكم بيان النسخ وفي لفظ التخفيف بيان أنه كان النقل من
الأثقل إلى الأخف وهذا لا يدل على أن كل نسخ يكون بهذه الصفة ألا ترى أن حد الزنا كان في الابتداء
هو الحبس والأذى باللسان ثم انتسخ ذلك بالجلد والرجم ولا إشكال أن الثاني أشق على البدن وجاء
عن معاذ وابن عمر في قوله وعلى الذين يطيقونه فدية أن الحكم كان هو التخيير للصحيح بين الصوم والفدية
ثم انتسخ ذلك بفرضية الصوم عزما بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وانتسخ حكم إباحة الخمر بالتحريم وهو
أشق على البدن ثم لا إشكال أنه قد افترض على العباد بعض ما كان مشروعا لا بصفة الفرضية والتزام ما كان
مباحا يكون أشق لا محالة وبهذا تبين أنه ليس المراد من قوله نأت بخير منها الأخف على البدن فإن الحج
ما كان فرضا قبل نزول قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وكان كل مسلم مندوبا إلى الأداء ثم صار
الأداء فرضا بهذه الآية وهذا أشق على البدن توضيحه أن ترك الخروج إلى الحج يكون أخف على البدن
من الخروج ولا إشكال أن الخروج لأداء الحج بعد التمكن خير من الترك فبهذا يتبين ضعف استدلالهم

فصل في بيان شرط النسخ قال رضي الله عنه اعلم بأن شرط جواز النسخ عندنا
هو التمكن من عقد القلب فأما الفعل والتمكن من الفعل فليس بشرط وعلى قول المعتزلة التمكن من
الفعل شرط وحاصل المسألة أن النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن تارة ولأحدهما
وهو عقد القلب على الحكم تارة فكان عقد القلب هو الحكم الأصلي فيه والعمل بالبدن يجوز أن يكون
النسخ بيانا للمدة فيه ويجوز أن لا يكون عندنا وعلى قولهم النسخ يكون بيانا لمدة الحكم في حق العمل
وذلك لا يحصل إلا بعد الفعل أو التمكن منه حكما لأن العزم بعد التمكن فيه مرتبط من العقد فلا
يتقدم ثم معنى بيان مدة العمل بالنسخ قالوا لأن العمل هو المقصود بالأمر والنهي ألا ترى أن
ورودهما بذكر الفعل يعني قول القائل افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا ويحصل معنى الابتلاء في

إلى البدن أخرى تارة وفي الفعل إلى الأشق تارة

زيادة م

الفعل إلا صاحبها لأنه هو المقصود فالنسخ قبل التمكن من الفعل لا يكون إلا بطريق البداء ألا ترى
أن الإنسان يقول قد أمرت عبدي أن يفعل غدا كذا ثم بدا لي فنهيته عنه وهذا لأنه إنما ينهى
عما أمر بفعله قبل التمكن من الفعل بأن يظهر له من حال المأمور به ما لم يكن معلوما حين أمر به
لعلمنا أنه ما أمر إلا بما يطلب من المأمور إيجاد الفعل بعد التمكن منه ولهذا إذا لم يتمكن لا يكون إلا بحسب
الوضع والبداء على الله تعالى لا يجوز ويقرره أن القول بجواز النسخ قبل التمكن يؤدي إلى أن يكون الشيء
الواحد حسنا وقبيحا في وقت واحد لأن الأمر دليل على حسن فعل المأمور به عند الإمكان
والنهي قبل التمكن دليل على قبح فعله في ذلك الوقت بعينه توضيحه أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم
على وجه يجوز أن يكون مقرونا بالأمر ولهذا جاز النسخ في الأمر والنهي دون الخبر والنسخ قبل
التمكن لا يصح مقرونا بالأمر فإنه لا يستقيم أن يقول افعل كذا إلى أن لا يكون متمكنا منه ثم لا تفعل
بعد ذلك فعرفنا أن النسخ قبل التمكن لا يجوز وحجتنا في ذلك الحديث المشهور أن الله تعالى فرض على
عباده خمسين صلاة في ليلة المعراج ثم انتسخ ما زاد على الخمس بسؤال رسول الله صلعم وكان ذلك
نسخا قبل التمكن من الفعل لأنه كان بعد عقد القلب عليه فرسول الله صلعم هو الأصل لهذه
الأمة ولا إشكال أنه عقد قلبه على ذلك ولا معنى لقولهم إن الله تعالى ما فرض ذلك عزما وإنما جعل
ذلك إلى رأي رسول الله ومشيئته لأن في الحديث أن رسول الله صلعم سأل التخفيف على أمته غير مرة
ولو كان السؤال ذلك وكيله ربه الله حتى انتهى إلى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف أيضا فقال أنا
أستحي من ربي وفي هذا بيان أنه لم يكن ذلك مفوضا إلى اختياره لكان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله
بعد الفرضية ومنهم من استدل بقوله فقدموا بين يدي نجواكم صدقة إلى قوله فإذ لم تفعلوا وتاب
الله عليكم فإن هذا نسخ الأمر قبل الفعل ولكنهم يقولون كان هذا النسخ بعد التمكن من الفعل
وإن كان قبل مباشرة الفعل ولا خلاف في جواز ذلك والأصح هو الأول وإن النسخ جائز بعد وجود
جزء ما يتناوله الأمر بالفعل فإن قول القائل افعلوا كذا في مستقبل أعماركم يجوز نسخه بالنهي
عنه بعد مضي جزء من العمر ولولا النسخ لكان أصل الكلام متناولا لجميع العمر فالنسخ يتبين أنه كان
المراد الابتلاء بالعمل في ذلك الجزء خاصة ولا يتوهم فيه معنى البداء والجهل بعاقبة الأمر
فكذلك النسخ بعد عقد القلب على الحكم واعتقاد الحقية فيه قبل التمكن من العمل يكون بيانا

أن المراد كان عقد القلب عليه إلى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل
وإنما يكون مباشرة العمل مقصودا لمن ينتفع به والله تعالى يتعالى عن ذلك وإنما المقصود فيما أمر
الله تعالى به عباده الابتلاء والابتلاء بعزيمة القلب واعتقاد الحقية لا يكون دون الابتلاء
إلا بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه وكذلك في المحل الذي لا يمكن العمل به إلا بعد البيان
يكون الابتلاء قبل البيان بعقد القلب عليه واعتقاد الحقية فيه ويكون ذلك حسنا لا يشوبه
من معنى القبح شيء وكذلك الأمر الذي يرد النسخ عقيبه قبل التمكن من الفعل ويعتبر هذا بإحياء
الشخص فقد تبين انتهاء مدة حياته بالموت قبل أن ينتفع بحياته أما في بطن أمه بأن ينفصل
ميتا أو بعد الانفصال قبل أن ينتفع بحياته ثم لا يقول أحد إنه يتمكن فيه معنى البداء أو أن يجتمع فيه
معنى الحسن والقبح يوضحه أن الواحد منا قد يأمر عبده وهو يقصد من ذلك أن يظهر عند
الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل أن يتمكن
من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء منه وإن كان ممن يجوز عليه البداء فلأن لا يجعل
النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه
البداء أولى وأما اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد إذا كان مأمورا به ومنهيا عنه في وقت واحد
وذلك لا يكون مع أن الحسن مطلقا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع ثم إن
تمام الحسن على ما زعمتم إنما يظهر عند مباشرة العمل والإطلاق يقتضي صفة الكمال
ثم بالاتفاق يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل حقيقة الفعل لانعدام الحسن فيه كاملا من حيث
عقد القلب واعتقاد الحقية فيه فكذلك قبل التمكن ولا نقول بأن قبل هذا البيان يكون
مغرورا بالأمر فإنه لو قال افعل كذا في وقت كذا إن لم أنسخه عنك كان ذلك أمرا مستقيما
بمنزلة قوله افعل كذا في وقت كذا إن تمكنت منه ويكون العائد في الحال هو القول بالقلب
واعتقاد الحقية فيه فكذلك يجوز مثله بعد الأمر بطريق النسخ **فصل** في بيان
الناسخ قال رضي الله عنه اعلم بأن الحجج أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولا
خلاف بين جمهور العلماء في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس وكان ابن سريج من أصحاب
الشافعي يجوز ذلك والأنماطي من أصحابه كان يقول لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس

بالعمل به بأن يكون ذلك هو الأولى
أن الابتلاء به ما كان لا ينفذ منه

مستخرج من الأصول وكل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج
من السنة يجوز نسخ السنة به لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت
الحكم بمثل هذا القياس في الحقيقة يكون مضافا إلى الكتاب والسنة وهذا قول باطل باتفاق
الصحابة رضي الله عنهم فقد كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا
أن نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه
ولأن القياس كيفما كان لا يوجب العلم فكيف ينسخ به ما هو موجب للعلم قطعا وقد بينا أن النسخ بيان
مدة بقاء الحكم وكونه حسنا إلى ذلك الوقت ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء وقت الحسن وما
ادعاه من أن هذا الحكم يكون ثابتا بالكتاب كلام ضعيف فإن الوصف الذي به يرد الفرع إلى
الأصل المنصوص عليه في الكتاب أو السنة غير مقطوع به أنه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص
وأحذر من القياس لا نقول بأن حكم الربا فيما عدا الأشياء الستة يكون ثابتا بالنص الذي
فيه ذكر الأشياء الستة وأما النسخ بالإجماع فقد جوزه بعض مشايخنا رحمهم الله بطريق
أن الإجماع موجب علم اليقين كالنص فيجوز أن يثبت النسخ به والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر
المشهور وإذا كان يجوز النسخ بالخبر المشهور كما أشرنا إليه في الزيادة على النص فجوازه
بالإجماع أولى والأكثرون على أنه لا يجوز ذلك لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء وقد
بينا أنه لا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم أوان
النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده وفي حال حياته
ما كان ينعقد الإجماع بدون رأيه وكان الرجوع إليه فرضا وإذا وجد البيان منه فالموجب
للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وإنما يكون الإجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده
فعرفنا أن النسخ بدليل الإجماع لا يجوز ثم الأقسام بعد هذا أربعة نسخ الكتاب بالكتاب
ونسخ السنة بالسنة ونسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ولا خلاف بين العلماء في
جواز القسمين الأولين ويختلفون في القسمين الآخرين فعندنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة أو المشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف رحمهما الله أنه يجوز نسخ الكتاب

وأما النسخ بالإجماع

مثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور وكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب وعلى قول الشافعي رحمه الله
لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب ايضا وقال في كتاب الرسالة سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة كما لا ينسخ الكتاب الا الكتاب ثم من اصحابه من يقول مراده نفي
الجواز ومنهم من يقول مراده نفي الوجود اي لم يوجد في الشريعة نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة
بالكتاب فيحتاج الى اثبات المفصل بالحجة فاما هو احتج بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ففي هذا تنصيص على انه كان متبعا لكل ما اوحي اليه
ولم يكن مبدلا لشيء منه والنسخ تبديل وقال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون
فاخبر انه مبين لما هو المنزل حتى يعمل الناس بالمنزل بعد ما يظهر لهم ببيانه وفي تجويز نسخ الكتاب
بالسنة رفع هذا الحكم لان العمل بالناسخ يكون فاذا كان الناسخ من السنة لا يكون العمل به عملا بالمنزل
وقوله ولعلهم يتفكرون اي يتفكرون في المنزل ليعملوا به بعد بيانه وفي الناسخ مع المنسوخ
التفكر في التاريخ بينهما ليجعل المتقدم منسوخا بالمتاخر لا في المنزل ليعمل به وقال تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ولا اشكال ان السنة لا تكون مثلا للقران ولا خيرا منه
والقران كلام الله غير محدث ولا مخلوق وهو معجز والسنة كلام مخلوق وهو غير معجز فعرفنا ان
نسخ الكتاب لا يجوز بالسنة وقال عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف كتاب الله فردوه ومع هذا البيان من رسول الله صلى الله عليه
وسلم كيف يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولان ما قلته اقرب الى صيانة رسول الله صلعم عن طعن الطاعنين
فيه وبنا الحاجة فيجب المصير في احكام الشرع الى طريق يكون ابعد عن الطعن فيه وبيان ذلك انه
اذا جاز منه ان يقول ما هو مخالف للمنزل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول هو اول
قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد قوله فيه واذا ظهر من قوله ثم قرأ
ما هو مخالف لما ظهر منه من القول فالطاعن يقول قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه بلغ
وان هذا اشار الله في قوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر
ثم نفى هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق ففي هذا اشارة الى انه ليس في
نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن وفي نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذي

قاله

قاله الطاعنون فيجب سد هذا الباب لعلمنا بانه مصون عما يوهم الطعن فيه واستدل علماؤنا
بجواز نسخ السنة بالكتاب بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب
تبيانا لحكمه لا ان يكون مبينا له وذلك في ان يكون مؤيدا ان كان موافقا ومبينا للغلط ان كان مخالفا
ولهذا لا يجوز الا بعد ورود نص ليكون بيانا محضا فان رسول الله صلعم كان لا يقر على الخطأ
والبيان المحض ما يكون مقارنا ولان النبي صلى الله عليه وسلم اذا امر بشيء وتقرر ذلك فقد توجه
علينا الامر من الله تعالى بتصديقه في ذلك واتباعه فلا يجوز القول بان ينزل في القران بعد ذلك
ما يكون مخالفا له حقيقة او ظاهرا فان ذلك يؤدي الى القول بانه لا يفترض تصديقه فيما يخبر به
لجواز ان ينزل القران بخلافه وذلك خلاف النص وخلاف قول المسلمين اجمع يقررنا ان السنة نوع حجة
لاثبات احكام الشرع والكتاب كذلك وحجج الشرع لا تتناقض واثبات نوع منها بنوع اخر لا ان في
التناقض ما يؤدي الى نفي الناسخ عن قبوله وما تمسك به على انه من عند الله قال الله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فبهما تعين احد النوعين بانه بالاخر ولا يمكن فيما ليس
النوع بمناقض والقول بجواز نسخ السنة بالكتاب او الكتاب بالسنة يؤدي الى هذا ومحسنا
في ذلك من اصحابنا من استدل بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية فحكم الوصية
للوالدين والاقربين مع هذا تنصيص على ان الوصية للوالدين والاقربين فرض ثم انتسخ ذلك
بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وهذه سنة مشهورة ولا يجوز ان يقال انما انتسخ ذلك
باية المواريث لان فيهما ايجاب حق اخر لهم بطريق الارث وايجاب حق بطريق لا ينافي حقا اخر ثابتا
بطريق اخر ويكون الميراث لا يثبت النسخ ولا يجوز ان يقال العمل بالنسخ بما انزل في القران ولكن لم
ينقل الا انتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان في هذا الباب يؤدي الى القول بالتوقف في جميع احكام
الشرع فانه تعالى ما من حكم الا ويتوهم فيه ان يكون ناسخه قد نزل ثم لم ينقل لانتساخ تلاوته
ومع ذلك يؤدي هذا الى مذهب الروافض فانهم يقولون آيات كثيرة فيها تنصيص على امامة
علي رضي الله عنه ولم ينقل ذلك ويقولون ان الظاهر ما نزل من القران باطن لا يعقله وقد
كان يعقله رسول الله صلعم واهل بيته فزعموا ان كثيرا من الاحكام قد خفي علينا وتحق الرجوع
فيها الى اهل البيت للوقوف على ذلك وقد اجمع المسلمون على بطلان القول بهذا فكل سؤال

وان النبي علم او يعلم

حقيقة بان ينزل الا خلاف
وظاهرا بالنسخ فانه يخصه ظاهرا

يؤدي إلى العوائد لكفى نصيبا فقط ولكن هذا لا يستدل إلا مع هذا النص يقوى من وجهين أحدهما
أن آية المواريث تنصيص على ترتيب الإرث على وصية منكرة فإنه قال من بعد وصية يوصي بها
أو دين والتي كانت معروفة من الوصية هي الوصية المعهودة المعرفة بالألف واللام فإنه قال
الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث لكان فيها ترتيب الميراث
على الوصية المعهودة وفي التنصيص على ترتيب الإرث على وصية مطلقة دليل نسخ الوصية
المعهودة لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق نسخ والثاني أن النسخ
في الشرع نوعان أحدهما أن الحكم مشروع على وجه يكون للشارع إنهاؤه الوقت حكم كان فصله
والثاني نسخ بطريق التحويل للحكم من محل إلى محل كتحويل فرض التوجه عند أداء الصلاة من
بيت المقدس إلى الكعبة وانتساخ الوصية للوالدين والأقربين بآية الميراث من النوع الثاني
قال الله تعالى فوض بيان نصيب كل قريب إلى من حضره الموت على أن يراعي الحدود وفي ذلك
وبين حصة كل واحد منهم حسب ما الله ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث وإليه
أشار في قوله يوصيكم الله وإنما تولى بيانه بنفسه لأن الموصي ربما كان يقصد إلى المضارة وفي ذلك
وإلى ذلك أشار في قوله غير مضار وصية من الله وربما كان الجنف من التدبير في مقدار ما يوصي
لكل واحد منهم لجهله فبين الله تعالى نصيب كل واحد منهم على وجه تيقن بأنه هو الصواب
وأن فيه الحكمة البالغة وإلى ذلك أشار في قوله لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا وما هذا إلا نظير
من يأمر غيره بإعتاق عبده ثم يعتقه بنفسه فينتهي به حكم الوكالة لما باشر الموكل بنفسه فهنا
حين بين الله نصيب كل منهم انتسخ حكم الوصية إلى الوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى
الطرق وإليه أشار رسول الله صلعم إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث
وكان النسخ بهذا الطريق بمنزلة الحوالة فإن الدين إذا حول من ذمة إلى ذمة حتى اشتغلت الذمة الثانية
وفرغت منه الذمة الأولى وإن لم يكن بين وجوب الدين في الذمتين معنى المنافاة كما يكون بطريق
الكفالة ولكنا نقول بهذا الطريق يكون أن يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والأقربين
فأما انتهاء حكم جواز الوصية لهم لا يثبت بهذا الطريق ألا ترى أن بالحوالة وإن تحول الدين
وانتهى في الذمة الأولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء

وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للأجانب فعرفنا أنه إنما انتسخ انتفاء وجوب
الوصية لهم لضرورة نسخ أصل الوصية لهم وذلك ثابت بالسنة وهو قوله لا وصية لوارث ومن هذا
الوجه نقول لا يستدل إلا بهذه الآية ومنهم من استدل بحكم الحبس في البيوت والأذى باللسان
في حق الزاني فإنه كان ثابتا بالكتاب انتسخ بالسنة وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهذا النسخ يقوى أيضا فقد بينت وإن
عمر رضي الله عنه أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال لولا أن الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله
لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة الحديث فإنما كان هذا
نسخ الكتاب بالكتاب ثم الآية التي فيها بيان حكم الحبس والأذى باللسان فيها بيان توقيت ذلك
الحكم بما هو مجمل وهو قوله أو يجعل الله لهن سبيلا فقد بين رسول الله صلعم ذلك المجمل وإليه أشار
في قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ولا خلاف أن بيان المجمل في كتاب الله تعالى بالسنة يجوز
ومنهم من استدل بقوله فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا فإن هذا حكم منصوص
في القرآن فقد انتسخ وناسخه لا يتلى في القرآن فعرفنا أنه ثابت بالسنة وهذا ضعيف أيضا
وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بهذه الآية والأشبه ما قيل فإن من ارتد زوجته وهربت
إلى دار الحرب فقد كان على المسلمين أن يعينوه من الغنيمة بما يدفع به الخسران عنه وذلك بأن
يعطوه مثل ما ساق إليها من الصداق وإلى ذلك وقعت الإشارة في قوله فعاقبتم أي
عاقبتم المشركين بالسبي والاسترقاق واغتنام أموالهم وكان ذلك بطريق الندب على سبيل
المواساة ولم ينتسخ هذا الحكم فقد تبين أنه لا يوجد نسخ حكم ثابت بالكتاب هو ثابت بالسنة
ابتداء وإنما يوجد من ذلك الزيادة بالسنة على الحكم الثابت بالكتاب نحو ما ذهب إليه الشافعي
في ضم التغريب إلى الجلد في حد البكر فإنه يقول قوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ونقل
هذه الزيادة عندنا نسخ وعنده بيان بطريق التخصيص ولا يكون نسخا فعلى هذا الكلام ينبني
على ذلك الأصل فنقول بعد هذا أن الحجة لإثبات جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى
وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم فإن المراد بيان حكم غير متلو في الكتاب مكان
حكم آخر هو متلو على وجه تبين به مدة بقاء الحكم الأول وثبوت حكم الثاني والنسخ ليس إلا هذا

والدليل على أن المراد هذا لا ما توهمه الخصم في بيان الحكم المنزل في الكتاب أنه قال لما نزل إليهم
ولو كان المراد الكتاب لقال لما نزل إليك كما قال بلّغ ما أنزل إليك من ربك والمنزل إلى الناس الحكم
الذي أمروا باعتقاده والعمل به وذلك يكون بوحي متلو وبوحي غير متلو وهو ما
يكون مسموعا من رسول الله صلعم مما يقال إنه سنته فقد بيّنا بالنص أنه كان لا يقول ذلك إلا بوحي
قال تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ومعنى قوله ولعلهم يتفكرون أي يتفكرون
في حجج الشرع ليقفوا بفكرهم على الحكمة البالغة في كل حجة أو ليعرفوا الناسخ من المنسوخ ووجه
الحكمة في تبديل المنسوخ بالناسخ ما فيه من المنافع للمخاطبين في الدنيا والآخرة أو
تيسير لهم إرادة اليسر والتوسعة للأمر عليهم أو ما يكون لهم فيه من عظم الثواب وهذا
كله أوفى فيما يكون ثبوته بوحي متلو وفيما يكون ثبوته بوحي غير متلو وفيما بدأنا به الآية
إشارة إلى ما قلنا فإنه قال قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ
فعرفنا أن المراد بيان أنه لا أبدل شيئا من تلقاء نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه
فيتبع ما أوحي إليه ونسبه للناس مما ليس في القرآن ولكن العبارة فيه مفوض إلى رسول الله صلعم
فبينه بعبارته وهو حكم ثابت من الله تعالى به ثم يكون مقطوعا به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن
ودليل كونه مقطوعا به ما قال إن تصديقنا إياه فرض علينا من الله تعالى وكذلك اتباعه لازم
بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال قل إن كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله فبهذا التقرير يتبين أن بالوحي الذي هو غير متلو يجوز أن يتبين مدة بقاء
الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحي الذي هو متلو والنسخ ليس إلا هذا ألا ترى أنا لو
سمعنا رسول الله صلعم يقول الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو قد كان هذا الحكم ثابتا إلى الآن وقد
انتهى وقته فلا تعملوا به بعد هذا لم ما أنصّ بعد في ذلك والكف عن العمل به ويلزمنا
ذلك وكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه فإن قيل مع هذا في إلا أنه أشار إلى
أن رسول الله صلعم مبين للحكم وفي النسخ بيان حكم ورفع حكم مشروع وليس إلا أنه أشار إلى أنه
رافع لحكم ثابت بوحي متلو قلنا لا بل نقول هو مبين لكن في حق الحكم الأول مبين نسخا
ومبلغا وفي حق الحكم الثاني مبلغا وبدلا وبيان هذا أنا قد ذكرنا أن الدليل الموجب

لشرع الحكم وهو الوحي المتلو لا يكون موجبا بقاء الحكم وبالنسخ إنما يرتفع بقاء الحكم الأول ولم يكن
ذلك ثابتا بوحي متلو حتى يكون في شأنه رفع الحكم المتلو مع أنه ليس في النسخ رفع الحكم ولكنه
بيان مدة بقاء الحكم من الموقت لا بنفي بعد مضي وقته كما لو كان التوقيت مذكورا في النص المثبت
مع هذا التقرير يكون هو مبينا للوقت مما هو منزل فإن قيل فعلى هذا اختلاط البيان
بالنسخ وقد لا تفاوت بين البيان والنسخ فرق قلنا لا كذلك فإن كل واحد منهما في الحقيقة
بيان إلا أن البيان المخصص يجوز أن يكون مقترنا بأصل الكلام كدليل الخصوص في العموم فإنه لا يكون
إلا مقارنا وبيان المجمل فإنه يجوز أن يكون مقارنا فأما النسخ بيان لا يكون إلا متأخرا وبهذه
العلة تظهر الفرق بينهما فأما أن يكون النسخ عين البيان فلا فإن قيل الحكم الثابت بالسنة
مضاف إلى رسول الله صلعم فيقال إنه سنته وما يكون طريقه الوحي فهو مضاف إلى الله تعالى كالثابت
بالوحي المتلو ففي إضافته إلى رسول الله صلعم دليل على أنه ليس ثبوته بما هو المنزل بطريق الوحي
وإذا تقرر هذا فقول في النسخ بيان انتهاء مدة الحكم حسنا عند الله تعالى وذلك مما لا يمكن
معرفته إلا بوحي من الله تعالى فكيف يجوز أن ينسخ الكتاب بالسنة قلنا قد بينا أن ما يبينه رسول الله
فإنما يبينه عن وحي والإضافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العبارة وذلك له ثم هذا
الوجه يقال إنه سنته فأما حقيقة الحكم من الله وقد علم رسول الله صلعم بطريق الوحي ثم بينه
للناس وهذا نظير ما علموا انتهاء مدة الحسن في ذلك الحكم إلا بوحي من الله تعالى وما هو إلا بطريق بيان
رسول الله صلعم مدة الحسن ثم قد أضافه الله فإن أحدا لا يظن أنه يتبين ذلك عن غير طريق الوحي وما
كان له الإضافة إليه إلا بطريق قوله تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون فإن إضافة
الإمناء إلى العباد لا يمنع القول بأن المحض مخلوق وخلق الله تعالى فكذلك إضافة السنة إلى رسول الله صلعم
بطريق أنه ظهر لنا بعبارته لا يكون دليلا على أن الحكم غير ثابت بطريق الوحي من الله تعالى وكما أن الكتاب
والسنة كل واحد منهما حجة موجبة للعلم فإن الله كلها حجة موجبة للعلم القول بجواز نسخ
الكتاب بالكتاب لا يؤدي إلى القول بالتناقض في الحجة وكذلك في السنن فإن جواز نسخ
السنة بالسنة لا يؤدي إلى التناقض تطرق الطاعنين إلى الطعن في رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكذلك جواز نسخ الكتاب بالسنة لا يؤدي إلى ذلك بل يؤدي ذلك إلى تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم

والى قريب منه من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الاصل الى نبيه
بعبارته وجعل العبارة من الدرجة ما ليس له مثل الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يثبت
به النساخة والدليل عليه انه لا خلاف بين الخصم على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ونسخ
تلاوة الكتاب لا يكون بغير الكتاب اما بان يرفع حفظه من القلوب او لا يبقى احد ممن كان يحفظه
كصحف ابراهيم ومن بعده من الانبياء عليهم السلام وهذا نسخ الكتاب بغير الكتاب وقد جاء
في الحديث ان رسول الله صلعم قرأ في صلاته سورة المؤمنين فاسقط منها اية ثم قال بعد الفراغ
افيكم ابي فقال نعم يا رسول الله فقال هلا ذكرتنيها فقال ظننت انها نسخت فقال عليه السلم
لو نسخت لانباتكم بها فقد اعتقد نسخ الكتاب بغير الكتاب ولم ينكر ذلك عليه رسول الله صلعم فاذا
ثبت جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب فكذلك جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكمه
كل واحد منهما حكم ثابت بالكتاب والدليل على جواز نسخ الحكم الثابت بالكتاب بغيره قوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد فقد نسخ بالسنة والصحابة نصوا على ما روي عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما
قالا ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا حتى ابيح له النساء وناسخ هذا لا يتلى في الكتاب
فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغير الكتاب فاما قوله تعالى نات بخير منها او مثلها
فهو يخرج على ما ذكرنا من التقرير فان كل واحد من الحكمين ثابت بطريق الوحي وبيان علام
الغيوب وان كان العبارة في احدهما من حيث الظاهر لرسول الله صلعم فيستقيم اطلاق
القول بان الحكم الثاني مثل الاول او خير منه على معنى ان الثواب في الثاني اكثر او كونه
ايسر على العباد او اجمع لمصالحهم عاجلا او اجلا الا ان الوحي المتلو نظمه معجز والذي هو غير
متلو نظمه ليس بمعجز لان عبارته متلو وهو وان كان افصح العرب فكلامه ليس بمعجز الا
ترى انه ما تحدى الناس الى ان ياتوا بمثل كلامه كما تحداهم الى الاتيان بمثل سورة من القران ولكن
حكم النسخ لا يختص بالمعجز الا ترى ان النسخ يثبت بما دون الاية وبآية واحدة وان كان العلماء
على صفة الاعجاز في سورة وان كلمة فيما دون السورة فعرفنا ان حكم النص لا يختص بالمعجز
وما روي من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا
الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث

ما خرج النبي عم حتى حل له النساء

يجوز نسخ القران بغيره

فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب ظاهرا ثم ولئن ثبت فالمراد اخبار الاحاد
لا المسموع منه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه وهو قوله اذا روي لكم
عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني وبه نقول ان خبر الواحد لا ينسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه
مسموعا من رسول الله صلعم قطعا ولهذا لا ينسخ به النص على ان المراد من قوله وما خالف فردوه
عند التعارض ان جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب الله تعالى
ولا يكون ذلك فيما هو ناسخ لكتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول واما الكلام فيما اذا
عرف التاريخ بينهما والدليل على جواز نسخ السنة بالكتاب قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء فان السنة شيء ومطلقها يحتمل التوقيت والناسخ فيهما يكون مبينا لمعنى
التوقيت فيها وقال الله تعالى تبيان القران بيان لكل شيء فبه يظهر جواز نسخ السنة بالكتاب وفي الدليل
على جواز نسخ السنة بالسنة فان كل واحد منهما ثابت بوحي غير متلو وان كان نسخ السنة بوحي
غير متلو فلان يكون نسخها بوحي متلو كان اولى والدليل على وجود ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعدما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وهذا الحكم ليس يتلى في القران
وانما ثبت بالسنة ثم انتسخ بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قيل لا كذلك بل ثبوت
هذا الحكم بالكتاب فانه كان شريعة من قبلنا وعندي شريعة من قبلنا يلزمنا حتى يقوم
الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
قلنا عندك شريعة من قبلنا يلزمنا بطريق انه يصير شريعة لنا بسنة رسول الله صلعم قولا او عملا
فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل
رسول الله صلعم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعدما قدم المدينة صلى الى بيت المقدس
انتسخ السنة بالسنة ثم لما نزل فرضية التوجه الى الكعبة انتسخ السنة بالكتاب ولا خلاف
ان ما كان شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلعم [illegible] وهذا نسخ
الكتاب بالسنة والدليل على ان النبي صلعم صالح قريشا عام الحديبية على ان يرد عليهم من جاء
منهم مسلما ثم انتسخ بقوله فلا ترجعوهن الى الكفار الاية وهذا نسخ السنة بالكتاب وكذلك
حكم اباحة الخمر في الابتداء كان ثابتا بالسنة ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله فاجتنبوه وحكم حرمة

بعد قدم النبي المدينة صلى الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا

كان النبي يصلي الى الكعبة بمكة

حكم اباحة الخمر في الابتداء بالسنة

الأكل والشرب والجماع بعد النوم في ليالي الصوم كان ثابتا بالسنة ثم انتسخ بقوله فالآن باشروهن الآية ولهذا أمثلة كثيرة. وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو حكم الصفح والإعراض عن المشركين فإنه كان ثابتا بالكتاب وهو قوله فاصفح الصفح الجميل ثم انتسخ ذلك بالكتاب وهو قوله فاقتلوا المشركين. وحرمة فرار الواحد مما دون العشرة من المشركين كان حكما ثابتا بالكتاب وهو قوله وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا ثم انتسخ بالكتاب وهو قوله الآن خفف الله عنكم. وأما نسخ السنة بالسنة فنحو ما روي عن رسول الله صلعم قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه، وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوا وادخروا ما بدا لكم، وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في الظروف فإن الظروف لا تحل شيئا ولا تحرمه ولا تشربوا مسكرا. ثم إنما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة على وجه لو جهل التاريخ بينهما يثبت حكم التعارض. فأما بخبر الواحد لا يجوز النسخ بعد رسول الله صلعم لأن التعارض به لا يثبت بينه وبين الكتاب فإنه لا يعلم بأنه كلام رسول الله صلعم لتمكن الشبهة في طريق النقل ولهذا لا يوجب العلم فلا يتبين به انتهاء مدة الحكم الثابت بما يوجب علم اليقين. فأما في حياة رسول الله صلعم فقد كان يجوز أن ينسخ الكتاب بخبر الواحد ألا ترى أن أهل قباء تحولوا في خلال الصلاة من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة بخبر الواحد ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله صلعم. وهذا لأنه قد كان احتمال النسخ والتوقيت قائما في كل حكم لأن الوحي كان ينزل حالا فحالا، فأما بعده فلا احتمال للنسخ أبدا، ولا بد من أن يكون ما يثبت به النسخ مشهورا إلى حال حياته بطريق لا شبهة فيه وهو النقل المتواتر أو ما يكون في حيز التواتر على الوجه الذي قررنا فيما سبق.

لا يجوز النسخ بخبر الواحد

بلغ

فصل

في بيان وجوه النسخ وهي وجوه أربعة: نسخ التلاوة والحكم جميعا، ونسخ الحكم مع بقاء التلاوة، ونسخ رسم التلاوة مع بقاء الحكم، والنسخ بطريق الزيادة على النص. فأما الوجه الأول فنحو صحف إبراهيم ومن بعده من الرسل عليهم السلام فقد علمنا بما يوجب العلم حقيقة أنها قد كانت منزلة يقرأ ويعمل بها قال تعالى إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى وقال وإنه لفي زبر الأولين ثم لم يبق شيء من ذلك في أيدينا تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك وله طريقان إما صرف الله تعالى القلوب

عنها وأما قوم من بعض العلماء لا إلى خلفهم هذا النوع من النسخ في القرآن كان جائزا في حياة رسول الله صلعم بقوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله فالاستثناء دليل على جواز ذلك وقال ما ننسخ من آية أو ننسها وقال ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك. فأما بعد وفاة رسول الله صلعم لا يجوز هذا النوع من النسخ في القرآن عند المسلمين وقال بعض الملحدين ممن يتستر بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضا واستدل في ذلك بما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم وأنس كان يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم في كتاب الله تعالى ووعيناها وقال أبي بن كعب إن سورة الأحزاب مثل سورة البقرة أو أطول منها والشافعي لا يظن به موافقة هؤلاء في هذا القول ولكنه استدل بما هو قريب من هذا في عدد الرضعات فإنه صحح ما يروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات وكان ذلك مما يتلى في القرآن بعد وفاة رسول الله صلعم. والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه فإن الله تعالى يتعالى من أن يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا أن المراد الحفظ لدينا فالغفلة والنسيان يتوهم منا فيتوهم بعدم الحفظ إلا أن يحفظه الله عز وجل ولأنه لا خلاف أنه في أوان بقاء الخلق في الدنيا لا يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها إذ العقل لا يوجب ذلك وليس يخفى أنه بوجه من الوجوه وقد ثبت أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله صلعم ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحي إليه لوجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي ذلك إلى القول بأن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وأي قول أقبح من هذا ومن فتح هذا الباب لم يأمن أن يكون بعض ما في أيدينا اليوم أو كله مخالف لشريعة رسول الله صلعم بأن نسخ الله ذلك بعده وألف بين قلوب الناس على أن ألهمهم ما هو خلاف شريعته فلصيانة الدين إلى آخر الدهر أخبر الله تعالى أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله وبه يتبين أنه لا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد وما ينقل من أخبار الآحاد شاذ لا يكاد يصح شيء منها ويحمل قول من قال في آية الرجم

انه في كتاب الله اي في حكم الله تعالى كما قال الله تعالى كتاب الله عليكم وحديث عائشة رضي لا يكاد
يصح لانه قالت في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله صلعم فدخل
داجن البيت فاكله ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ولا يتعذر عليهم اثباته في صحيفة
اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث فاما الوجهان الاخران ففيهما خلاف ان في قول الجمهور
من العلماء ومن الناس من يأبى ذلك قالوا لان المقصود بيان الحكم وانزال المتلو كان لاجله فلا يجوز
رفع الحكم مع بقاء التلاوة وتخلو عما هو المقصود ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان الحكم
لا يثبت بدون السبب ولا يبقى بدون بقاء السبب ايضا ومنهم من يقول يجوز نسخ الحكم مع بقاء
التلاوة ولا يجوز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فانه لا اشكال في جواز الاعادة في المتلو انه قران
وانه كلام الله تعالى كيف يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بنسخ التلاوة يؤدي
الى هذا فكان هذا نوعا من الاخبار التي لا يجوز فيها النسخ فاما الدليل لنا على جواز نسخ الحكم مع بقاء
التلاوة قوله فامسكوهن في البيوت فان الحبس في البيوت والاذى باللسان كان حد الزنا
وقد انتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة وكذلك قوله متاعا الى الحول غير اخراج فان الاعتداد بعد
الوفاة بحول كان منزلا وانتسخ هذا الحكم مع بقاء التلاوة وقوله فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
فان حكم هذا قد انتسخ بقوله فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وبقيت التلاوة وحكم التخيير بين الصوم
والفدية قد انتسخ بقوله فليصمه وبقيت التلاوة وهو قوله ان تصوموا خير لكم والدليل على
جواز ذلك انه يتعلق بصيغة التلاوة حكمان مقصودان احدهما جواز الصلاة والثاني النظم
المعجز وبعد انتساخ الحكم الذي هو العمل به بقي هذان الحكمان وهما مقصودان الا ترى ان
بالمتشابه في القران انما يثبت هذين الحكمين فقط فاحسن اعتداد رسم التلاوة لهذين الحكمين
فالتقاء اولى ثم قد بينا ان الدليل الموجب لثبوت الحكم لا يكون موجبا للبقاء وبان الانتساخ انما
يعدم بقاء الحكم وذلك ما كان مقتضيا الى ما كان موجبا لثبوت الحكم فانتهاء الحكم لا يمنع بقاء
التلاوة من هذا الوجه واما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فبيانه فيما قال علماؤنا رحمهم الله
ان صوم كفارة اليمين بثلاثة ايام متتابعة بقراءة ابن مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر

ما نقل من عائشة لا اصل له

الذي يتلى القران وان مسعود رضي لا يشك في عدالته واتقانه فلا وجه لذلك الا ان نقول
كان ذلك مما يتلى في القران كما حفظه ابن مسعود رضي ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلعم
بصرف الله القلوب عن حفظها الا قلب ابن مسعود رضي ليكون الحكم باقيا بنقله فان خبر الواحد
موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق
والدليل على جواز ما بينا ان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع
بقاء الحكم الا ترى ان البيع موجب للملك ثم لو قطع المشتري ملكه بالبيع من غيره او ازاله بالاعتاق
لم يعدم ذلك البيع لان البقاء لم يكن مقتضيا فالدليل فيه ما بينا ان حكم تعلق جواز الصلاة بتلاوته
وحرمة قراءته على الجنب والحائض مقصود وهو مما يجوز ان يكون موقتا ينتهي بمضي مدته فيكون نسخ
التلاوة بيانا لمدة ذلك الحكم كما ان نسخ الحكم بيان المدة فيه فاما ما توهمه بعضهم فهو غلط بين فان
بعد ما اعتقد في المتلو انه قران وانه كلام الله تعالى لا يعتقد فيه انه ليس بقران وانه ليس
كلام الله تعالى بحال من الاحوال ولكن بانتساخ التلاوة ينتهي حكم تعلق جواز الصلاة به وحرمة



قراءته على الجنب والحائض لضرورة ان الله تعالى رفع عنا تلاوته وحفظه وهو نظير ما نقول
ان رسول الله صلعم بعد ما قبض نعتقد فيه انه رسول الله وانه خاتم الانبياء عليهم السلام
على ما كان في حياته وان اخرجه الله تعالى من بيننا بانتهاء مدة حياته في الدنيا وانه جمع ما ذكرنا
قوله تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك فقد بينا انه يجوز ان يبقى الحكم ابدا بوحي غير
متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى واما الوجه
الرابع وهو الزيادة على النص فانه بيان صورة وهو نسخ معنى عندنا سواء كانت الزيادة في السبب
او الحكم وعلى قول الشافعي هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ حتى جوز ذلك بخبر
الواحد والقياس وبيان هذا في التغريب مع الجلد وقيد صفة الايمان في الرقبة وكفارة الظهار
واليمين وحجته قوله ان الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة منها يكون
تخصيصا لا نسخا بمنزلة اخراج بعض الاعيان من الاسم العام الا ترى ان بني اسرائيل لما استوصفوا
البقرة وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ وبعد ما بينها الله لهم امتثلوا الامر المذكور
في قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وهذا لان النسخ يكون برفع الحكم المشروع وفي الزيادة

خبر الواحد موجب العل

بعد تبدل الحكم المشروع والخاص ثم اخرته تظهر فائدة المحاورة فإن الخاص النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن
يكون مشروعا والخاص صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن يكون مستجمعة الإعتاق في الكفارة
وهذا يظهر في حقوق العباد فإن من ادعى على غيره ألفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالألف وآخران
بالألف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الألف مقضيا بشهادتهم جميعا والخاص
الزيادة بالألف في شهادة الآخرين لا تغير الأصل في كونه مشهودا به لأن رفعه يشير هذا إلى
أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه من الوجوه قد يكون
بطريق التخصيص عن حاجتنا إلى إثبات أن ذلك ليس بنسخ وقد أثبتناه بما قررنا وحجتنا في ذلك
أن كل ما ذكره الخصم دليل على أن الزيادة بيان صورة ونحن نسلم ذلك ولكنا ندعي أنه نسخ معنى
والدليل على إثبات ذلك أن ما كان حقا لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف
بالتجزي وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه فإن الركعة من صلاة الفجر لا يكون فجرا والركعتين
من صلاة الظهر في حق المقيم لا يكون ظهرا وكذلك المظاهر إذا صام شهرا ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكينا
لا يكون مكفرا به بالإطعام ولا بالصوم ولهذا قلنا القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطا
لا تسقط شهادته لأن الحد ثمانون سوطا فبعضه لا يكون حدا إذا ثبت هذا فنقول
الثابت بأنه الزيادة هو حد وإذا النفي النوبة يخرج الجلد من أن يكون حدا لأنه يكون بعض الحد حينئذ
وبعض الحد ليس بحد بمنزلة بعض العلة فإنه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة فكان نسخا من هذا الوجه
وكذلك في الرقبة فإن مع الإطلاق المكفر يتحرر برقبة وبعد القيد يتحرر برقبة بعض ما هو الذي
في الكفارة فعرفنا أنه نسخ وبه فارق حقوق العباد فإنه ما يحتمل الوصف بالتجزي فيمكن أن يجعل
الخاص الزيادة به بعد تبدل المزيد عليه حتى أن فيما لا يحتمل التجزي من حقوق العباد الحكم كذلك أيضا
فإن النفي لما كان بمعنى على الإحصان والعقول لم يكن الإحصان المحض بنفي ونكاح أربع نسوة
لما كان موجبا حرمة النكاح عليه لا يثبت من ذلك نكاح امرأة وامرأتين لأنه ليس بنكاح أربع
نسوة وقد بينا في قصة بني إسرائيل أن ذلك كان بيانا صورة وكان نسخا معنى كما أشار إليه ابن عباس
بقوله شددوا فشدد الله عليهم يدل عليه أن النسخ لبيان مدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر من الإطلاق
ضد التقيد فكان من ضرورة ثبوت التقيد انعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا بعد

انتهاء من حكم الإطلاق وإثبات حكم هو ضده وهو التقيد وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه
يعلم أنه لم يبق معه الأول كان نسخا فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخا يظهر المعنى وبه فارق
التخصيص فإن التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الأول ولكن يبين أن العام لم يكن
متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص إلا مقارنا فعرف أن التخصيص للإخراج
والتقيد للإثبات وأي مشابهة يكون بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم وهذا لأن الإطلاق
يعدم صفة التقيد والتقيد إنما يثبت ذلك الوصف بعد ما ثبت التقيد لا يتصور بقاء
صفة الإطلاق ولا يكون الحكم ثابتا لما يتناوله صفة الإطلاق فإنما يكون ثابتا بالمقيد من اللفظ
فأما العام إذا خص منه شيء بقي الحكم ثابتا فيما وراءه بنفس لفظ العموم فقط وإن كان بقاء الحكم
فيما كان النص العام متناولا له عرفنا أن التخصيص لا يكون تعرضا لما وراء المخصوص بشيء
وبيان هذا أن قوله فاقتلوا المشركين إذا خص منه أهل الذمة وغيرهم ممن له أمان لم يكن قتله
لأنه مشرك وفي قوله فتحرير رقبة إذا قيد بصفة الإيمان لا يتأدى الكفارة بما يتناوله اسم الرقبة
بل بما يتناوله اسم الرقبة المؤمنة فعرفنا أنه في معنى النسخ وليس بتخصيص وأن التخصيص تصرف
فيما كان اللفظ متناولا له باعتبار دليل الظاهر لولا دليل الخصوص والتقيد تصرف فيما لم يكن
اللفظ متناولا له أصلا لولا التقيد فإن اسم الرقبة لا يتناول صفتها من حيث الإيمان والكفر
فعرفنا أنه نسخ والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس وعلى هذا قلنا
لا تتعين الفاتحة للقراءة في الصلاة ركنا لأنه زيادة على ما ثبت بالنص ولا تشترط الطهارة عن الحدث
شرطا في ركن الطواف لأنه زيادة على النص ولا يشترط خروج الحدث بالذكر لأنه زيادة وعلى
هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف في القليل من المثلث لا يكون حراما لأن المحرم السكر
بالنص وفي القليل بعض العلة فيما يحصل به السكر فلا يكون مسكرا وعلى هذا قال أصحابنا رحمهم الله
إذا وجد المحدث من الماء ما لا يكفيه لوضوئه أو الجنب ما لا يكفيه لاغتساله فإنه يتيمم ولا يستعمل
ذلك الماء لأن الواجب استعمال الماء الذي هو طهور وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة
فلا يكون طهورا فوجوده لا يمنع التيمم وعلى هذا قلنا إذا شهد أحد الشاهدين بالبيع بألف
والآخر بالبيع بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في إثبات العقد بالألف وإن اتفق عليه الشاهدان

فرق بين التخصيص والتقييد

بعض العلة لا يعمل عمل

ظاهرا الا ان الذي يتحدد بالفرق وجهالة قد جعل لازما فيفسد البيع وانعقاد البيع بجميع الثمن
المسمى لا يبعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد لعقد آخر الا ان المذكور في بيان
الناسخ يجب بيانه للعقد لولا وصل آخره بمنزلة الشرط في الطلاق والعتاق يصير شيئا
احد الاصلين التعليق بالشرط فحكم الزمان يكون بهذه الصفة ايضا والذي يقرر جميع
ما ذكرنا ان النسخ انما يثبت بالوجه المطلق فمن كان معارضا وهذا يتحقق في الاطلاق والتقييد
فانه لو جهل التاريخ بين النص المطلق والمقيد يثبت التعارض بينهما فعرفنا انه عند معرفة
التاريخ بينهما يكون التقييد في النص المطلق نسخا من حيث المعنى ويجوز ان يرد النسخ على ما هو ناسخ
كما يجوز ان يرد النسخ على ما كان مشروعا ابتداء اذ المعنى لا يوجب الفرق بينهما وبيان هذا فيما نقل عن
ابن عباس رضي الله عنه في مفاداة الاسرى الثابت بقوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى قد انتسخ بقوله
فاما منا بعد واما فداء ثم قال السدي هذا قد انتسخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
لان سورة براءة من آخر ما نزل فكان ناسخا للحكم الذي كان قبله وكذلك حكم الحبس في البيوت
والاذى باللسان في حق الزناة قد انتسخ بقوله عليه السلام خذوا عني الحديث ثم هذا الحكم قد انتسخ
بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ورجم النبي صلى الله عليه وسلم ماعزا
ابن مالك واستقر الحكم على ان الجلد الكامل في حق غير المحصن مائة جلدة وفي حق المحصن الرجم وقد
اختلفوا في انه نسخ ام لا حكم الميراث فقد كان التوريث بالحلف والمؤاخاة في الابتداء قال
الله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم وقال ان الذين آمنوا وهاجروا الى قوله
اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا الآية ثم انتسخ هذا عند بعض العلماء
بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين لانه
ومنهم من قال هذا ليس بنسخ ولكن هذا تقديم وارث على وارث فلا يكون نسخا كتقديم الابن على
الاخ في الميراث لا يكون نسخ التوريث بالاخوة وتقديم الشريك على الجار في استحقاق الشفعة
لا يكون نسخ حكم الشفعة بالجوار والاصح ان يقول هذا نسخ في بعض الاحوال دون البعض
فان قوله فآتوهم نصيبهم ينصص على ان الحليف يستحق النصيب من الميراث مع وجود القريب
ثم انتسخ هذا الحكم بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض حتى لا يستحق بالحلف شيئا مع

وجود القريب اصلا فعرفنا ان هذا الحكم قد انتهى في هذه الحالة فكان نسخا وان كان لا يتبين هذا
النسخ فيما وراء هذه الحالة والى ذلك اشار ابن مسعود رضي الله عنه في قوله يا معشر همدان انه ليس حي من
احياء العرب احرى ان يموت الرجل منهم ولا يعرف له نسب منكم فاذا كان كذلك فليضع ماله حيث احب

باب الكلام في افعال النبي صلى الله عليه وسلم

اعلم بان افعاله التي تكون عن قصد تنقسم اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وهنا
نوع خامس وهو الزلة ولكنه غير داخل في هذا الباب لانه لا يصلح للاقتداء به في ذلك وعقد الباب
لبيان حكم الاقتداء به في افعاله ولهذا لم يذكر في الجملة ما يحصل في حالة النوم والاغماء لان القصد
لا يتحقق فيه فلا يكون داخلا فيما هو حد الخطاب واما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها
ايضا ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين
اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ووجد القصد الى المشي في الطين فعرفنا
بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصد
بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع
ذلك على الزلة مجازا ثم لا بد ان يقترن بالزلة بيان من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال الله تعالى
مخبرا عن موسى عليه السلام عند قتل القبطي هذا من عمل الشيطان الآية وكما قال تعالى وعصى آدم
ربه فغوى الآية فاذا كان البيان يقترن به لا محالة علم انه غير صالح للاقتداء به ثم اختلف
الناس في افعاله التي لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع مما جبل عليه الانسان ما موجب
ذلك في حق امته فقال بعضهم الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا
اتباعه والاقتداء به في جميع ذلك الا ما يقوم عليه الدليل وكان ابو الحسن الكرخي يقول ان علم صفة فعله
انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة
الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل وكان الجصاص رحمه الله يقول بقول الكرخي
الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا وهذا هو
الصحيح فاما الواقفون احتجوا فقالوا لما اشكل صفة فعله فقد تعذر اتباعه في ذلك
على وجه الموافقة لان ذلك لا يكون بالموافقة في اصل الفعل دون الصفة فانه اذا كان هو فعلا

قتل موسى القبطي ليس بزلة فانه كان في حرب فخاف فرعون ما صدر منه ... وكان ... والسوء ... الاستار

ثم لا ذكر بفعله وصار يكون ذلك مضارعه لا موافقه واعتبر هذا بفعل النبي مع ما رأى
من الحكم ظاهرا فإنه كان مضارعه منهم في الابتداء لأن فعلهم لم يكن بصفة فعله فعرفنا أن الوصف
إذا كان مشكلا لا يتحقق الموافقة في الفعل لا محالة ولا وجه للمخالفة فيجب الوقف حتى يقوم
الدليل وهذا الكلام عند التأمل باطل فإن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا
مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فهذا سبب الحظر في الاتباع وإن كان لا يمنعهم من ذلك
ولا يلومهم عليه فهذا سبب صفة الإباحة فعرفنا أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل
وأما الفريق الثاني فقد استدلوا بالنصوص الموجبة للاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم
في أقواله وأفعاله نحو قوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول وقوله فاتبعوه يحببكم الله وقوله الذين يتبعون الرسول النبي الأمي إلى قوله واتبعوه
لعلكم تهتدون وقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي عن سمته وطريقته وقال تعالى
وما أمر فرعون برشيد فهذه النصوص تدل على وجوب الاتباع علينا إلا أن يقوم الدليل
المانع من ذلك فأما الدليل المانع في هذا الفصل أن يقول صح في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم
خلع نعليه في الصلاة فخلع الناس نعالهم فلما فرغ قال لهم ما لكم خلعتم نعالكم الحديث فلو كان
مطلق فعله موجبا للمتابعة لم يكن لقوله ما لكم خلعتم نعالكم معنى وخرج للتراويح ليلة
أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال خشيت أن يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم بها فلو كان مطلق
فعله ملزما الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله خشيت أن يكتب عليكم معنى ثم قد بينا أن الموافقة
حقيقتها في أصل الفعل وصفته فعند الإطلاق إنما يثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة
فإنه يتيقن عليه التمكن من إيجاد الفعل شرعا فيثبت القدر المتيقن به وهو صفة الإباحة
من الوصف ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل بمنزلة رجل يقول لغيره وكلتك بمالي فإنه
يملك الحفظ لأنه متيقن لكونه مراد الموكل ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل
ثم قد ذكرنا أن الفعل فيما اتخذ من أحد قسمي أفعاله وهو الزلة لا يوجب علينا
الاتباع إلا بدليل فكذلك القسم الآخر وبيان هذا أنه حين كان الخمر مباحا قد تناول رسول الله
صلى الله عليه وسلم شربها أصلا ثم ذلك لا يوجب علينا تناول الخمر فيما هو مباح بوجه

ان مطلق

أن مطلق فعله لو كان موجبا للاتباع لكان ذلك عاما في جميع أفعاله ولا وجه للقول بذلك
لأن ذلك يوجب على كل أحد أن لا يفارقه آناء الليل والنهار ليقف على جميع أفعاله فيقتدي به
لأنه لا يخرج عن الواجب إلا بذلك ومعلوم أن هذا مما لا يقول به أحد فعرفنا أن مطلق
الفعل لا يلزمنا اتباعه في ذلك فأما الآية ففي قوله لقد كان لكم دليل على أن التأسي به في أفعاله
ليس بواجب لأنه لو كان واجبا لكان من حق الكلام أن يقول عليكم ففي قوله لكم دليل على أن ذلك
مباح لنا لا أن يكون لازما علينا والمراد بالأمر بالاتباع التصديق والإقرار بما جاء به
فإن الخطاب بذلك لأهل الكتاب وذلك يتبين بسياق الآية والمراد بالأمر ما يعم من مطلق
لفظ الأمر عند الإطلاق وقد تقدم بيان هذا في أول الكتاب ثم قال الكرخي رحمه الله قد
ظهر خصوصية رسول الله صلعم بأشياء لاختصاصه بها لا يشركه أحد من أمته معه في ذلك فكل
فعل يكون منه فهو محتمل للوصف يجوز أن يكون هذا مما اختص هو به ويجوز أن يكون مما هو غير
مخصوص به وعند احتمال الجانبين يجب التوقف حتى يقوم الدليل ليتحقق المعارضة
ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص لأن في قوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة تنصيص
على جواز التأسي به في أفعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب
خصوصيته بذلك وقد دل عليه قوله فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في أزواج أدعيائهم وفي هذا بيان أن ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الأمة
ألا ترى أنه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين
وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للأمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله
خالصة لك فائدة فإن الخصوصية تكون ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه أنه لما قال
صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن رواحة حين صلى على الأرض في يوم قد مطروا في السفر
ألم يكن لك في أسوة فقال أنت تسعى في رقبة قد فككت وأنا أسعى في رقبة لم تعرف فكاكها
فقال إني مع هذا أرجو أن أكون أخشاكم لله ولما سألت امرأة أم سلمة عن القبلة للصائم
فقالت إن رسول الله صلعم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلعم فقد غفر له ما
تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت أم سلمة رسول الله صلعم عن قولها فقال هلا أخبرتها

أن أقبّل وأنا صائم فقال أفلا أخبرتها بذلك فقالت قد أخبرتها فقال إني أرجو أن أكون أعلمكم بالله وأعلمكم
بحدوده فمن هذا أبان أن اتباعه فيما يستقيم من أفعاله أصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
بفعل وهذا لأن الرسول إمام يقتدى به كما قال الله تعالى إني جاعلك للناس إماما فالأصل
في كل فعل يكون منه جواز الاقتداء به إلا ما يقوم الدليل الخصوصية باعتبار أحواله
وعلو منازله وإذا كان الأصل هذا في كل فعل يكون منه بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية
مقارنا به إذ الحاجة إلى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الأصل والسكوت
عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على أنه من جملة الأفعال
الذي هو فيها قدوة أمته **فصل** في بيان طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم
في إظهار أحكام الشرع قد بينا أنه كان يعتمد الوحي فيما يبينه من أحكام الشرع والوحي
نوعان ظاهر وباطن فالظاهر منه قسمان أحدهما ما يكون على لسان الملك مما يقع في سمعه
بعد علمه بالمبلّغ بآية قاطعة وهو المراد بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق وقوله
إنه لقول رسول كريم الآية والآخر ما يتضح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام وإليه أشار
رسول الله صلعم في قوله إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها
~~فاتقوا الله وأجملوا في الطلب~~ فاتقوا الله وأجملوا في الطلب والوحي الباطن هو تأييد
القلب على وجه لا تبقى فيه شبهة ولا معارض ولا مزاحم وذلك بأن يظهر له الحق بنور في قلبه من ربه
يتضح له حكم الحادثة به وإليه أشار الله في قوله لتحكم بين الناس بما أراك الله وهذا كله مقرونا
بالابتلاء ومعنى الابتلاء هو التأمل بقلبه في حقيقته حتى يظهر به ما هو المقصود وكل
ذلك خاص لرسول الله صلعم يثبته الحجة القاطعة ولا شركة للأمة في ذلك إلا أن يكرم الله به
من شاء من أمته بحقه وذلك الكرامة للأولياء وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلعم فهو
استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد فإن ما يكون من رسول الله صلعم بهذا الطريق
فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صوابا لا محالة فإنه كان لا يقر على الخطأ
كان ذلك منه حجة قاطعة وقيل هذا من الأمة الجعل من الوحي لأن المجتهد يخطئ ويصيب
فقد علم أنه كان لرسول الله صلعم من صفة الكمال ما لا يحيط به إلا الله فلا شك أن عنده لا

يساويه في إعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام وهذا ينبني على اختلاف العلماء في أنه صلى الله عليه وسلم
هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأي فيما لا نص فيه فأبى ذلك بعض العلماء وقالوا هذا
الطريق حظ الأمة فأما حظ رسول الله صلعم هو العمل بالوحي من الوجوه الذي ذكرنا وقال
بعضهم قد كان يعمل بطريق الوحي تارة وبالرأي تارة وبكل واحد من الطريقين كان يبين الأحكام
وأصح الأقاويل عندنا أنه صلى الله عليه وسلم فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحي
منزل كان ينتظر الوحي إلى أن تمضي مدة الانتظار ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبين
الحكم به فإذا أقر عليه كان ذلك حجة قاطعة للحكم فأما الفريق الأول احتجوا بقوله وما ينطق
عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وقال ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي
ولأنه لا خلاف أنه كان لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله صلعم فيما يبينه من أحكام الشرع والرأي
قد يقع فيه الغلط في حقه وفي حق غيره ولو كان يبين الحكم بالرأي لجاز مخالفته في ذلك كما في أمر
الحرب فقد ظهر أنهم خالفوه في ذلك غير مرة واستصوبهم في ذلك ألا ترى أنه لما أراد النزول
يوم بدر دون الماء قال له الحباب بن المنذر إن كان عن وحي فسمعا وطاعة وإن كان عن رأي
فأرى الصواب أن تنزل على الماء وتتخذ الحياض فأخذ رسول الله صلعم برأيه ونزل على الماء
ولما أراد يوم الأحزاب أن يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا قام سعد بن معاذ وسعد
بن عبادة وقالا إن كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلا السيف
قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشرى
أو قرى فإذا أعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف وقال
صلى الله عليه وسلم إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم
فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف ولما قدم المدينة
استقبح ما كانوا يصنعونه من تلقيح النخل فنهاهم عن ذلك فحشفت فقال عهدي بثماركم
بخلاف هذا فقالوا نهيتنا عن التلقيح وإنما كانت تجود الثمر بذلك فقال أنتم أعلم بأمر دنياكم
وأنا أعلم بأمر دينكم فعرفنا أن الرأي منه كالرأي من غيره في احتمال الغلط وبالاتفاق لا
يجوز مخالفته فيما ينص عليه من أحكام الشرع فعرفنا أن طريق ثبوت ذلك كان الوحي

توهم الغلط اصلا وذلك الوحي ثم الرأي الذي فيه توهم الغلط انما يجوز المصير اليه عند الضرورة
وهذه الضرورة تتحقق في حق الامة الى حجة فقد كان الوحي يأتيه في كل وقت وما هذا الا نظير
التحري في امر القبلة فانه لا يجوز المصير اليه لمن كان بمكة معاينا للكعبة ويجوز المصير اليه لمن كان
نائيا عن الكعبة لان من كان معاينا فالضرورة المحوجة الى التحري لا تتحقق في حقه لوجود الطريق
الذي لا تتمكن فيه تهمة الغلط وهو المعاينة وكذلك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في العمل بالرأي في الاحكام ولانه عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والرأي لا يصلح لنصب الحكم
به ابتداء وانما هو لتعدية حكم النص الى الفرع بما لا نص فيه كما في حق الامة لانه لا يجوز لاحد
استعمال الرأي في نصب حكم ابتداء فعرفنا انه انما كان ينصب الحكم ابتداء بطريق الوحي دون
الرأي وهذا لان الحق في احكام الشرع لله فانما يثبت حق الله بما يكون موجبا للعلم قطعا والرأي لا يوجب
ذلك وبه فارق امر الحرب والشورى في المعاملات لان ذلك من حقوق العباد فالمطلوب به
الدفع عنهم او الجر اليهم فيما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد الى
ذلك فانه ليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالعجز والحاجة
فما هو حق الله لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين والحجة للقول الثاني قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ورسول الله صلعم اولى الناس بهذا الوصف الذي ذكر عند الامر بالاعتبار
فعرفنا انه داخل في هذا الخطاب وقال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وقد دخل في جملة المستنبطين من تقدم ذكره فعرفنا ان الرسول من جملة
الذين اخبر الله انهم يعلمون بالاستنباط وقال تعالى ففهمناها سليمان والمراد انه وقف
على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء وحيث
خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا ان المراد به طريق الرأي وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا
المحراب بالرأي فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر
وقال عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك وهذا بيان بطريق
القياس وقال لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكان يضرك وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بالماء اكنت شاربه وهذا
بيان

بيان بطريق القياس في حرمة الاوساخ واستعمال المستعمل وقال ان الرجل ليؤجر في كل شيء
حتى في مباضعة اهله فقيل له ايقضي احدنا شهوته ثم يؤجر على ذلك فقال ارأيت لو وضع ذلك
في غير الحل اهل كان يأثم به قالوا نعم قال فكذلك يؤجر اذا وضعه في الحل وهذا بيان بطريق الرأي
والاجتهاد والدليل عليه انه كان مأمورا بالمشاورة مع اصحابه قال تعالى وشاورهم في الامر
وقد صح انه كان يشاورهم في امر الحرب وغيرها حتى روي انه لما شاور ابا بكر وعمر في مفاداة
الاسارى يوم بدر فاشار عليه ابو بكر بان يفاديهم ومال اليه الى ان نزل قوله
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم ومفاداة الاسير بالمال جوازه وفساده
من احكام الشرع ومما هو حق الله وقد شاور فيه اصحابه وعمل فيه بالرأي الى ان نزل الوحي بخلاف
ما رآه فعرفنا انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب وقد شاورهم فيما يكون جامعا لهم
في اوقات الصلاة ليؤدوها بالجماعة ثم لما جاء عبد الله بن زيد وذكر له ما رأى في المنام من امر
الاذان اخذ به وقال لقنها بلالا ومعلوم انه اخذ ذلك بطريق الرأي دون الوحي الا ترى
انه لما اتاه عمر واخبره انه رأى مثل ذلك قال الله اكبر هذا اثبت ولو كان يرد عليه الوحي لم
يكن لهذا الكلام معنى ولا شك ان حكم الاذان مما هو من حق الله ثم قد جوز العمل فيه بالرأي
فعرفنا ان ذلك جائز ولا معنى لقول من يقول انما كان يشاورهم في الاحكام لتطييب قلوبهم
وهذا لانه فيما كان الوحي فيه ظاهرا يعلمون ما كان يستشيرهم وفيما كان يشاورهم الحال
لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم او لا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس
هذا الا استهانة لا تطييب القلب ولكنه من نوع الاستهزاء وحاشا لرسول الله صلعم
فحال وان كان يشاورهم ليعمل برأيهم فلا يشك ان رأيه يكون اقوى من رأيهم واذا جاز له
العمل برأيهم فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم ليعرف الوجه
ويخمر الرأي على ما كان يقول المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم ان تستشير ذا رأي ثم
تطيعه ثم الاستنباط بالرأي انما يبتني على العلم بمعاني النصوص ولا شك ان درجته في ذلك
اعلى من درجة غيره وقد كان يعلم بالمتشابه الذي لا يقف احد من الامة على معناه فعرفنا
بهذا انه من هذه الدرجة اعلى النهاية وبعد العلم بالطريق الذي يوقف به على الحكم

المشورة

افضل درجات علماء الدين

المنع من استعمال الكل نوع من الحجر ونحو استعمال الكل نوع من الاطلاق واما ما يلتحق بعلو درجة
الاطلاق دون الحجر وكذلك ما علم بطريق الوحي فهو محصور متناهي وما علم بالاستنباط
من معاني الوحي غير متناهي وقيل افضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط الا ترى
ان من يكون مستنبطا من الامة فهو اعلى درجة ممن يكون حافظا غير مستنبط فالقول بما
يوجب سد باب ما هو اعلى الدرجات في العلم عليه من المحال ولولا طعن المتعنتين لكان الاولى بنا
الكف عن الاشتغال باظهار هذا بالحجة فقد كان درجته في العلم ما لا يحيط به الا الله وتمام
معنى التعظيم في حق من هو دونه ان لا يشتغل بمثل هذا التقسيم في حقه وانما ذكرنا ذلك لدفع
طعن المتعنتين فما يبينه بالرأي اذا اقر عليه كان صوابا لا محالة فثبت علم اليقين بخلاف
ما يكون من غيره من البيان بالرأي وهو نظير الالهام على ما اثبتنا انه في بيان الوحي الباطن وانه
حجة قاطعة في حقه وان كان الالهام في حق غيره لا يكون بهذه الصفة على ما نبينه في بابه والدليل
على هذه القاعدة ما روي ان خولة لما جاءت الى النبي تسأله عن ظهار زوجها منها قال ما اراك
الا قد حرمت عليه فقالت اشكو الى الله فانزل الله قوله قد سمع الله الآيات فعرفنا انه كان

كان النبي يفتي بالرأي

يفتي بالرأي في احكام الشرع وكان لا يقر على الخطا وهذا لانا امرنا باتباعه قال تعالى
وما آتاكم الرسول فخذوه حين يبين بالرأي واقر على ذلك كان اتباع ذلك فرضا علينا لا محالة
معرفا ان ذلك هو الحق المتيقن به ومثل ذلك لا يوجد في حق الامة فالمجتهد قد يخطئ ويقر على ذلك
فلهذا لم يكن الرأي في حق غيره موجبا علم اليقين ولا صالحا لنصب الحكم به ابتداء بل لتعدية حكم
النص الى غير المنصوص والدليل على انه قد تبين بالنص ما عمل فيه بالرأي فيما لم يقر عليه وما
عوتب على ذلك وربما لم يعاتب فمما عوتب عليه ما وقع في الاسارى وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم
وفي قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى ومما لم يعاتب عليه ما روي انه لما دخل بيته ووضع السلاح
حين فرغ من حرب الاحزاب اتاه جبريل عليه السلام وقال وضعت السلاح ولم تضعه الملائكة وامره
بان يذهب الى بني قريظة ومن ذلك انه امر ابا بكر بتبليغ سورة براءة الى المشركين في
العام الذي امره فيه ان يحج بالناس فاتاه جبريل عليه السلام وقال لا يبلغها الا رجل منك
فبعث عليا اثر ابي بكر رضي الله عنهما ليكون هو المبلغ للسورة اليهم والقصة في ذلك معروفة

فيما يبينه كان يعمل برأيه وكان لا يقر الا على ما هو الصواب ولهذا كان لا يحل مخالفته
في ذلك لانه حين اقر عليه فقد حصل اليقين بكونه الصواب فيه فلا يسع لاحد ان يخالفه في ذلك
فاما قوله وما ينطق عن الهوى فقد قيل هذا فيما يتلوه عليه من القرآن بدليل اول السورة
قوله والنجم اذا هوى اي والقرآن اذا نزل وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء
واحد لا يجوز على رسول الله صلعم اتباع هوى النفس او الهوى به ولكن طريق الاستنباط
والرأي غير هوى النفس وهذا ايضا تأويل قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ثم قوله
ان اتبع الا ما يوحى الي فانه يوضح جميع ما قلنا ان اتباع الوحي اياه في العمل بما هو الوحي بعينه
وباستنباط المعنى فيه اثبات الحكم في نظيره وذلك بالرأي ثم قد بينا انه ما كان يقر الا على الصواب
فاذا اقر على ذلك كان ذلك وحيا في المعنى وهو يشبه الوحي في الابتداء على ما بينا الا انا
شرطنا قبل ذلك ان ينقطع طمعه عن الوحي وهو نظير ما يشترط في حق الامة للعمل بالرأي
العرض على الكتاب والسنة فاذا لم يوجد فحينئذ للمجتهد يصار الى اجتهاد الرأي ونظيره من الاحكام
من كان في السفر ولا ماء معه وهو يرجو وجود الماء فعليه ان يطلب ولا يعجل بالتيمم وان كان لا يرجو
وجود الماء فحينئذ يتيمم ولا يشتغل بالطلب فكان حال رسول الله صلعم فيما يحدث له بمنزلة حال
من يرجو وجود الماء لانه لا ينقطع طمعه في الوحي فلا يؤخر العمل بالرأي والاجتهاد ورسول الله صلعم
كان يأتيه الوحي في كل وقت فكان حاله فيما يبتلى به من الحوادث كحال من يرجو وجود الماء فلهذا
كان ينتظر ولا يعجل بالعمل بالرأي وكان هذا الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المأول
او الخفي في حق غيره ومدة الانتظار في ذلك ان ينقطع طمعه عن نزول الوحي فيه بان كان يخاف الفوت
فحينئذ يعمل فيه بالرأي ويبينه للناس فاذا اقر على ذلك كان حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي

فصل قال علماؤنا رحمهم الله فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله اذا ورد
موافقا لما هو في القرآن يجعل صادرا عن القرآن وبيانا لما فيه واصحاب الشافعي يقولون
يجعل ذلك بيان حكم مبتدأ حتى يقوم الدليل على خلافه وعلى هذا قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
التيمم في حق الجنب صادر عما في القرآن وبه تبين ان المراد من قوله او لمستم النساء الجماع دون
المس باليد وهم يجعلون ذلك بيان حكم مبتدأ ويحملون قوله او لامستم النساء على المس باليد قالوا

وهذا يكون من الحكم ابتداء

لانه يحتمل ان يكون ذلك صادرا عما في القرآن ويحتمل ان يكون شرع الحكم ابتداء وهو في الظاهر منفصل
عن الآية فيحمل على انه شارع حكما ابتداء باعتبار الظاهر وكان حمله على هذا ابلغ في الفائدة وفي حمله
على ما قلتم تأكيد ما صار معلوما بالآية ببيانه فحمله على ما يفيد فائدة جديدة كان اولى وحجتنا
فيه قوله ان هو الا وحي يوحى فهو هذا ينصص على ان قوله وفعله في حكم الشرع يكون عن وحي
فاذا كان ذلك ظاهرا معلوما في الوحي المتلو عرفنا انه صادر عن ذلك اذ لو لم يجعله صادرا
عن ذلك احتجنا الى اثبات وحي غير متلو فيه واثبات الوحي من غير الحاجة ومع الشك لا يجوز
وقال تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اي ردوه الى كتاب الله تعالى وقال
وان احكم بينهم بما انزل الله فاذا ظهر منه حكم في حادثة وذلك الحكم موجود فيما انزل الله عرفنا
انه حكم فيه بما انزل الله لانه ما كان يخالف ما امر به ولان الصحابة نصوا فهموا ذلك من افعاله فانهم
حملوا قطعه يد السارق على الوجوب وفي اداء الصلوات في مواقيتها على الوجوب وقد بينا
ان مطلق فعله لا يدل على ذلك فلولا انهم علموا ان فعله ذلك صادر عن الآيات الدالة على الوجوب
كقوله حافظوا على الصلوات وقوله فاقطعوا ايديهما لاستفسروه وطلبوا منه بيان صفة
فعله وحيث لم يشتغلوا بذلك عرفنا انهم علموا ان فعله ذلك منه صادر عن الآية فاما دعوى
الاحتمال ساقط فان الظاهر ان ذلك منه صادر عن القرآن لانه مأمور باتباع ما في القرآن كغيره
وقال تعالى واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون فسقط اعتبار الاحتمال مع هذا
الظاهر وقولهم فيه زيادة فائدة ساقط فان اثبات هذه الزيادة لا يمكن الا بعد اثبات حكم
بالشك ومن غير حاجة اليه وقد بينا ان ذلك لا يجوز **فصل** قال علماؤنا رحمهم الله
فعل النبي متى كان على وجه البيان لما في القرآن وحصل ذلك منه في مكان او زمان فالبيان يكون
واقعا بفعله لا بما هو من صفاته عند الفعل فاما المكان والزمان لا يكون شرطا فيه واصحاب
الشافعي يقولون البيان منه بالمداومة على فعل في زمان او مكان او على فعل واحد في مكان
او زمان يدل على ان ذلك المكان والزمان شرط فيه وعلى هذا قلنا الاحرام الذي علم بالحج في اشهر الحج
لا يكون بيانا في ان الاحرام يختص صحته بالوجود في اشهر الحج حتى يجوز الاحرام بالحج قبل اشهر
الحج وكذلك فعله ركعتي الطواف في مقام ابراهيم لا يكون بيانا ان ركعتي الطواف تختص

بالاداء في ذلك المكان وعلى قول الشافعي يصير الزمان شرطا بيانه والمكان في احدى الوجهين ايضا
قال لان مداومته على ذلك في مكان بعينه او زمان بعينه لو لم يحمل على وجه البيان لم يكن له
فائدة اخرى وقد علمنا انه ما داوم على ذلك الا لفائدة ثم فسر هذا بمداومته على فعل الصلوات
المفروضة في الاوقات المخصوصة والامكنة الطاهرة فان ذلك بيان فيه لوجوب مراعاة
ذلك الزمان والمكان في اداء الفرائض فكذلك في سائر افعاله ولكنا نقول البيان انما يحصل
بفعله والمكان والزمان ليس من فعله في شيء فكان المكان والزمان لا بد له فعل عرض وعين
وانما علمنا ان ذلك الفعل فان البيان يكون حاصلا بفعله لا بفعل غيره فكذلك المكان الذي
يوجد فيه الفعل والزمان الذي يوجد فيه الفعل لا يكون له حظ في حصول البيان به بل يجعل
البيان حاصلا بفعله فقط الا ان يكون هناك امر مجمل في الزمان يحتاج الى البيان
او في المكان نحو ما في باب الصلاة فانا نعلم نصها في بعض الاوقات واختصاص جوازها
ببعض الامكنة بالنص فيكون فعله في الاوقات المخصوصة والامكنة الطاهرة بيانا للمجمل
في ذلك كله فاما فعله في باب الحج بيان لقوله ولله على الناس حج البيت وذلك حاصل بالفعل اما الوقت
لانه ليس فيه امر مجمل اختصاص بعقد الاحرام بالحج ببعض الاوقات دون البعض وما كان في ذلك الا
نظيرها شرع الطهارة بالماء في الوقت فان ذلك كان بيانا بالسنة لاصل الطهارة المأمور بها
في الكتاب ولم يكن بيانا في التخصيص في الوقت حتى يجوز الطهارة بالماء قبل دخول الوقت بلا خلاف
فصل في شرائع من قبلنا اختلف العلماء في هذا الفصل على اقاويل
فمنهم من قال ما كان شريعة لنبي فهو باق ابدا حتى يقوم دليل النسخ فيه وكل من يأتي بعده يعمل به
على انه شريعة ذلك النبي ما لم يظهر ناسخه وقال بعضهم شريعة كل نبي تنتهي ببعث نبي بعده
حتى يعمل به الا ان يقوم الدليل على بقائه وذلك بيان من النبي المبعوث بعده وقال بعضهم
شرائع من قبلنا يلزمنا العمل بها على ان ذلك شريعة لنبينا عليه السلام فيما لم يظهر دليل النسخ فيه
ولا يفصلون بين ما يصير معلوما من شرائع من قبلنا بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في
ايديهم من الكتاب وبين ما يثبت من ذلك ببيان في القرآن والسنة واصح الاقاويل عندنا ان ما
ثبت بكتاب الله انه كان شريعة من قبلنا او ببيان من رسول الله صلعم فان علينا العمل به

على أنه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بنقل المسلمين
من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك
لتوهم أن المنقول من جملة ما حرفوا ولا يعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لجواز أن
يكون ذلك من جملة ما غيروا وبدلوا والدليل على أن المذهب هذا أن محمدا رحمه الله قد استدل
في كتاب الشرب على جواز القسمة بطريق المهايأة في الشرب بقوله ونبئهم أن الماء قسمة بينهم
وبقوله هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم وإنما أخبر الله تعالى بذلك عن صالح
ومعلوم أنه ما استدل به إلا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام واستدل أبو يوسف
على جريان القصاص بين الذكور والإناث بقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وبه كان يستدل
الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي والشافعي في هذا لا يخالفنا
وقد استدل برجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين بحكم التوراة كما نص عليه بقوله أنا أول من أحيى سنة
أماتوها على وجوب الرجم على أهل الكتاب وعلى أن ذلك صار شريعة لنبينا عليه السلام ونحن لا ننكر
ذلك أيضا ولكنا ندعي انتساخ ذلك بطريق أن شرط الإحصان الإسلام في شريعتنا
ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا وبين المتكلمين اختلاف في أن النبي عليه السلام قبل نزول الوحي عليه
هل كان متعبدا بشريعة من قبله فمنهم من أبى ذلك ومنهم من توقف فيه ومنهم من قال كان متعبدا بذلك
ولكن موضع بيان هذا الفصل أصول التوحيد فإنما نذكر ههنا ما يتصل بأصول الفقه فأما
الفريق الأول قالوا صفة الإطلاق في الشيء تقتضي التأبيد فيه إذا كان محتملا للتأبيد والتوقيت
يكون بيانه فيه لا يجوز إثباته إلا بالدليل ثم الرسول الذي كان الحكم شريعة له لم يخرج من أن
يكون رسولا برسول آخر بعث بعده فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولا بها وإن بعث
بعده رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيه ألا ترى أن علينا الإقرار بالرسل كلهم وإلى ذلك
وقعت الإشارة في قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد
من رسله وكذلك ما كان شريعة لرسول ما لم يظهر ناسخه فهو بمنزلة ما ليس فيه احتمال النسخ
في كونه معمولا به توضيحه أن ما كان شريعة لرسول فقد ثبتت الحقية فيه وكونه مرضيا عند الله
وبعث الرسل لبيان ما هو مرضي عند الله فما علم كونه مرضيا فببعث رسول آخر لا يخرج من أن يكون

مرضيا ببعث رسول آخر وإذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني ولهذا قلنا إن
الأصل هو الموافقة في شرائع الرسل إلا إذا تبين تغير حكم بدليل النسخ وأما الفريق الثاني
فقد استدلوا بقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وبقوله وجعلناه هدى لبني إسرائيل
فتخصيص بني إسرائيل بكون التوراة هدى لهم يكون دليلا على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم
الدليل بوجوب العمل به في شريعتنا ولأن بعث الرسل لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه فإذا لم تجعل
شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لأن ذلك
مبين عندهم بالطريق الموجب للعلم ومن هذا الوجه تبين أن بعث رسول آخر دليل النسخ لشريعة
كان قبله ولهذا جعلنا هذا كالنسخ فيما يحتمل النسخ دون ما لا يحتمل النسخ أصلا كالتوحيد
وأصل الدين ألا ترى أن الرسل عليهم السلام ما اختلفوا في شيء من ذلك أصلا ولا وصفا والجواز أن
يكون بينهم فيه خلاف ولهذا انقطع القول ببقاء شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم إلى قيام
الساعة لعلمنا بدليل مقطوع به أنه لا نبي بعده حتى يكون ناسخا لشريعته توضيحه أن الأنبياء عليهم السلام
قبل نبينا عليه السلام إنما بعثوا إلى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما
قال عليه السلام أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي بعثت إلى الأحمر والأسود وقد كان النبي
قبلي يبعث إلى قومه الحديث فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته
على أهل مكان دون أهل مكان آخر وإن كان ذلك مرضيا عند الله لعلمنا أنه يجوز أن يكون وجوب
العمل به على أهل زمان دون أهل زمان آخر وأن ذلك منتهيا ببعث نبي آخر وقد كان يجوز اجتماع
نبيين في ذلك الوقت في مكانين على أن يدعو كل واحد منهما إلى شريعته فعرفنا أنه يجوز مثل
ذلك في زمانين وأن المبعوث آخرا يدعو إلى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو
إلى العمل بشريعة من قبله بمعنى الكلام في نبينا صلى الله عليه وسلم فإنه كان يدعو الناس إلى اتباعه
كما قال فاتبعوني يحببكم الله وإنما يأمر بالعمل بشريعته فلو بقيت شرائع من قبله معمولا بها بعد بعثته
لدعا الناس إلى العمل بذلك ولكان يجب عليه أن يعلم ذلك أصحابه ليتمكنوا من العمل به ولو فعل ذلك لنقل
إلينا نقلا مستفيضا والمنقول أنه نهاهم عن ذلك فإنه روي أنه لما رأى صحيفة في يد عمر رضي الله عنه
سأله عنها فقال هي التوراة فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال أمتهوكون كما تهوكت اليهود والنصارى

والله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا اللفظ يتبين ان الرسول المتقدم يتعين سوال اجر
يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع من بعده لو كان حيا وعليه دل كتاب الله كما قال واذ اخذ الله ميثاق
النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فاخذ الميثاق عليهم بذلك
من اين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث اخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر بين شيئا علمتم
فانه لا نبي بعده فكان الكل من تقدم ومن تاخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة العلم بطبع الراس
وسعة الرحال والفريق الثالث استدلوا بهذا الكلام ايضا ولكن بطريق ان ما كان شريعة
لمن قبلنا صار شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ومن تقدم في العمل به يكون متبعا له وفي حكم العامل
لشريعته من هذا الوجه قال الله تعالى قال ملة ابيكم ابراهيم وقال قل صدق الله فاتبعوا ملة
ابراهيم وقال وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا وما يكون منها منسوخا لا يكون متبعا
فمقتضى النصوص يتبين انه متبع وانه ملة ابراهيم فلم يبق طريق سوى ان يقول قد صار ذلك
شريعة لنبينا عليه السلام ووجب على الناس العمل به بطريق انه شريعة له حتى يقوم دليل نسخه في
شريعته الا ترى انه قد اجتمع نبيان في وقت واحد وفي مكان واحد فيما قبلنا على ان كان احدهما
تبعا للاخر كهرون مع موسى ولوط مع ابراهيم كما قال تعالى فآمن له لوط وكانت الشريعة
لاحدهما والاخر مرسل وهو مامور باتباعه والعمل بشريعته ولا يجوز القول باجتماع نبيين
في وقت واحد ومكان واحد على ان يكون لكل واحد منهما شريعة تخالف شريعة الاخر في وقت من الاوقات
واستدلوا على ذلك بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ومعلوم ان الهدى في اصل
الدين واحكام الشرع جميعا فان قيل المراد به الامر بالاقتداء بهم في اصل الدين فانه بنى على
ما تقدم من قوله فلما جن عليه الليل الى قوله وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم الى قوله اولئك
الذين هدى الله والدليل عليه انه قد كان في المذكورين من لم يكن نبيا فانه قال ومن ابائهم وذرياتهم
واخوانهم ومعلوم ان الامر بالاقتداء في احكام الشرع لا يكون في غير الانبياء وانما يكون ذلك
في اصل الدين ولانه قد كان في شرايعهم الناسخ والمنسوخ فالامر بالاقتداء بهم في الاحكام
على الاطلاق يكون امرا بالعمل بشيء مختلف متضاد وذلك يستحيل فتبين ان الآية تنصيص
على الاقتداء بهداهم ولذلك يعم الدين واحكام الشرع الا ترى الى قوله تعالى الم ذلك الكتاب

لا ريب فيه هدى للمتقين انه يدلنا على ان الهدى كل ما يجب الاتقاء فيه وما يكون المتقي به
فيه متقيا وقال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والحكم انما يكون
بالشرايع ولما سئل مجاهد رحمه الله عن سجدة ص قال سجدها داود وهو ممن امر نبيكم بان يقتدي به
وتلا قوله فبهداهم اقتده فهذا يبين ان هذا امر مبتداء غير مبني على ما سبق فعمومه يتناول
اصل الدين والشرايع جميعا وقوله فيها ناسخ ومنسوخ ثم لم يمنع ذلك اطلاق القول بوجوب الاقتداء
على رسول الله صلعم في شريعته وقوله قد كان فيهم من ليس بنبي كذلك فقد الحق به من البيان ما يعلم
به ان المراد الانبياء وهو قوله واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم اولئك الذين اتيناهم
الكتاب ثم ان الامر بالاقتداء يعلم انه بالانبياء لان من يعلم انه مرضي الطريقة يقتدى به من نبي
او ولي والاولياء على طريقة الانبياء عليهم السلام في العمل بشرايعهم فبهذا يتبين ان المراد هو
الامر بالاقتداء بالانبياء عليهم السلام ومعلوم انه ما امر بالاقتداء بهم في دعاء الناس الى شرايعهم
وانما امر بذلك على ان يدعو الناس الى شريعته فعرفنا بهذا ان ذلك كله صار شريعة له بمنزلة الملك
ينتقل من المورث الى الوارث فيكون ذلك الملك بعينه مضافا الى الوارث بعدما كان مضافا
الى المورث في حياته وقال ذلك وقضى لانبيائه في قوله ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
فاما قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فقد عرفنا يقينا انه ليس المراد به المخالفة في المنهاج
في الكل بل ذلك مراد في البعض وهو ما قام الدليل فيه على انتساخه وقوله هدى لبني اسرائيل لا
يدل على انه ليس بهدى لغيرهم كقوله هدى للمتقين والقران هدى للناس اجمع والذي هادى رسول الله صلعم
بالتورية وطلب حكم الرجم منه للعمل به وقوله انا احق من احيا سنة اماتوها فان احياء سنة ابينت
يكون بالعمل بها فعرفنا ان التوراة هدى لبني اسرائيل ولغيرهم والذي يجمع ما ذكرنا قوله مصدقا
لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ولا معنى لذلك سوى ان ما فيه نص شريعة لنبينا عليه السلام
بما انزل عليه من الكتاب الا ما ثبت نسخه وهذا هو القول الصحيح عندنا الا انه قد ظهر من اهل
الكتاب الحسد واظهار العداوة مع المسلمين والتعمد بقولهم فيما يزعمون انه من شريعتهم وان ذلك
قد اشتغل اليهم بالتواتر ولا يعلم ثماذتهم في ذلك لشيوع كفرهم وضلالهم فلم يبق لثبوت ذلك
طريق سوى نزول القران به او بيان الرسول له فما وجد فيه هذا الطريق فعلينا فيه الاتباع

يوم الخميس ... ما هو الامر بالاقتداء ...

لوغزني قوران قوزلكي
كايسيح يافي حاجي حاصل

والعمل به حتى يقوم دليل النسخ والآية ما ذكرنا من قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون
فأولئك هم الظالمون ومعلوم أنهم ما كانوا يستحقون من العمل بأحكام التوراة وإنما كانوا
يستحقون من العمل به على طريق أنه شريعة رسولنا فإنهم كانوا لا يقرون برسالته وقد سماهم
الله تعالى كافرين ظالمين فاسقين من الحكم بما أنزل الله ولذلك قال وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله
فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون وإنما سماهم فاسقين لتركهم العمل بما في
الإنجيل على أنه شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فيما لم ينسخ من ذلك كله فقد صار شريعة لنبينا عليه
وأنه يجب اتباعه والعمل به على أنه شريعة نبينا في قوله وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله
تنصيص على أنه معمول به وقال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا إلى قوله أن أقيموا الدين
والدين اسم لكل ما يدان الله به فيدخل الأحكام في ذلك ونظهر أن ذلك كله قد صار شريعة لنبينا
عليه السلام فيجب اتباعه والعمل به إلا ما قام دليل النسخ فيه **فصل** في تقليد
الصحابي إذا قال قولا ولا يعرف له مخالف حكى أبو عمرو بن دانيكا الطبري عن أبي سعيد
البردعي أنه كان يقول قول الواحد من الصحابة رضي الله عنه مقدم على القياس يترك القياس بقوله
وعلى هذا أدركنا مشايخنا وذكر أبو بكر الرازي عن أبي الحسن الكرخي أنه كان يقول أرى أبا يوسف
في بعض مسائله يقول القياس كذا إلا أني تركته للأثر وذلك الأثر قول واحد من الصحابة فهذه
دلالة منه على أن من مذهبه تقديم قول الصحابي على القياس قال وأما أنا فلا يعجبني هذا المذهب
وهذا الذي ذكره الكرخي عن أبي يوسف موجود في كثير من المسائل عن أصحابنا رحمهم الله فقد قالوا
في المضمضة والاستنشاق إنهما سنتان في الغسل من الجنابة والوضوء جميعا تركنا القياس لقول
ابن عباس رضي الله عنه وقالوا في الدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يسل فهو ناقض للطهارة في القياس
تركناه لقول ابن عباس رضي الله عنه وقالوا في الإغماء إذا كان يوما وليلة أو أقل فإنه يمنع قضاء الصلوات
في القياس تركناه لفعل عمار وقالوا في إقرار المريض لوارثه أنه جائز في القياس تركناه لقول
ابن عمر وقال أبو حنيفة وأبو يوسف فيمن اشترى شيئا على أنه إن لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما
فالعقد فاسد في القياس تركناه للأثر المروي عن ابن عمر وقال أبو حنيفة رحمه الله إعلام قدر
رأس المال فيما يتعلق العقد على قدره شرط لجواز السلم بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه وخالفه

أبو يوسف ومحمد بالرأي وقال أبو يوسف ومحمد إذا ضاع العين في يد الأجير المشترك بما يمكن
التحرز عنه فهو ضامن لأنه روي فيه عن علي رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ضمان عليه فأخذ بالرأي
مع الرواية كذلك عن علي رضي الله عنه وقال محمد لا تطلق الحامل أكثر من واحدة للسنة بلغنا ذلك عن ابن مسعود
وجابر وقال أبو حنيفة وأبو يوسف بالرأي إنها تطلق ثلاثا للسنة تفريقا ثم عمل علمائنا رحمهم الله
بهذا في مسائلهم مختلف وللشافعي في المسألة قولان كان يقول في القديم بتقديم قول الصحابي على
القياس وهو قول مالك وفي الجديد كان يقول بتقديم القياس في العمل به على قول الواحد والاثنين
من الصحابة كما ذهب إليه الكرخي وبعض أهل الحديث يخصون بترك القياس في مقابلته قول الخلفاء
الراشدين ويستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فظاهر الحديث يقتضي وجوب اتباعهما وإن خالفهما
غيرهما من الصحابة رضي الله عنهم ولكن ترك هذا الظاهر عند ظهور الخلاف لقيام الدليل فبقي حال
ظهور قولهما من غير مخالف لهما على ما يقتضيه الظاهر وأما الكرخي فقد احتج بقوله فاعتبروا
يا أولي الأبصار والاعتبار هو العمل بالقياس والرأي فيما لا نص فيه وقال فإن تنازعتم
في شيء فردوه إلى الله والرسول يعني إلى الكتاب والسنة وقد دل عليه حديث معاذ حين قال
له رسول الله صلعم بم تقضي قال بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله صلعم
قال فإن لم تجد في سنة رسول الله قال أجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
لما يرضى به رسوله فهذا دليل على أنه ليس بعد الكتاب والسنة شيء يعمل به سوى الرأي قال والحجة
لكم في قوله أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم لأن المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقتهم
في طلب الصواب في الأحكام لا في تقليدهم وقد كان طريقتهم العمل بالرأي والاجتهاد ألا ترى أنه
شبههم بالنجوم وإنما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لا أن بعين النجم
يوجد ذلك وهو تأويل قوله اقتدوا باللذين من بعدي وعليكم بسنة الخلفاء من بعدي فإن المراد
يعني سلوك طريقتهم في اعتبار الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه وهذا هو المعنى فقد ظهر من
الصحابة رضي الله عنهم الفتوى بالرأي ظهورا لا يمكن إنكاره والرأي قد يخطئ فكان فتوى الواحد منهم محتملا
مترددا بين الصواب والخطأ ولا يجوز ترك الرأي بمثله كما لا يترك بقول التابعي وكما لا يترك أحد

المجتهد من غير ان يقول المجتهد اخر والدليل على ان الخطأ محتمل في قولهم ما روي ان عمر رضي الله عنه
سئل عن مسألة فاجاب فقال رجل هذا هو الصواب فقال والله ما يدري عمر ان هذا هو الصواب او
الخطأ ولكني لم آل عن الحق وقال ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وان يك خطأ فمني
ومن الشيطان فعرفنا انه قد كان يحتمل الخطأ في قولهم ولا يقال هذا في اجماعهم موجود
اذا صدر عن راي ثم كان حجة لان الراي اذا انضم اليه الاجماع يتعين جهة الصواب فيه بالنص قال
صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امتي على الضلالة الا ترى ان اجماع اهل كل عصر يجعل حجة
بهذا الطريق وان لم يكن قول الواحد منهم مقدما على الراي في العمل به ولانه لم يظهر منهم دعا
الناس الى اقاويلهم ولو كان قول الواحد منهم مقدما على الراي لدعا الناس الى قوله كما كان
رسول الله صلعم يدعوا الناس الى العمل بقوله وكما كانت الصحابة يدعون الناس الى العمل
بالكتاب والسنة والى العمل باجماعهم فيما اجمعوا عليه اذ الدعاء الى الحجة واجب ولان قول الواحد
منهم لو كان حجة لم يجز لغيره مخالفته بالراي كالكتاب والسنة وقد ثبت ان بعضهم خالف بعضا
بالراي فكان ذلك شبه الاتفاق منهم على ان قول الواحد منهم لا يكون مقدما على الراي ولا يدخل
على هذا اجماعهم فان مع بقاء الواحد منهم مخالفا لا ينعقد الاجماع وبعد ما ثبت الاجماع باتفاقهم
لو بدا لاحدهم مخالفتهم بعد ذلك ففيه اتفاق على ما بينا ان انقراض العصر ليس بشرط لثبوت حكم
الاجماع وان مخالفة الاجماع بعد انعقاده كمخالفة النص وجه ما ذهب اليه ابو سعيد البردعي
وهو الاصح ان قول الصحابي فيه احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحي فقد ظهر من عادتهم ان من كان عنده
نص فربما روى وربما افتى على موافقة النص مطلقا عن الرواية ولا شك ان ما فيه احتمال السماع
من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الراي فمن هذا الوجه يقدم قول الصحابي على الراي بمنزلة
تقديم خبر الواحد على القياس ولئن كان قوله صادرا عن الراي فرايهم اقوى من راي غيرهم لانهم
شاهدوا طريق رسول الله صلعم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها
النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام فبهذه المعاني يترجح رايهم على راي من لم يشاهد
شيئا من ذلك وعند تعارض الرايين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك
اذا وقع التعارض بين راي الواحد منا وراي الواحد منهم يقدم رايه على راينا لان قوة

في رايه وهكذا نقول في المجتهد من زماننا فانا على اصل ابي حنيفة اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه
في الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رايه لراي من عرف زيادة قوته في
اجتهاده كما ان العامي يدع رايه لراي المفتي المجتهد لعلمه بانه متقدم عليه فيما يتصل به من
الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد في زماننا رايه
لراي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحالة وفي معرفة
طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة رضي الله عنهم فالتفاوت
بينهما في الحال اكثر وفي طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه
وانما يتعذر ذلك الشاهد منهم وليس الخبر كالمعاينة فان قيل السبب تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما
على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالراي قلنا لان التاويل يكون
بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني
اللسان مثل ذلك فاما الاجتهاد في الاحكام انما يكون بالتامل في النصوص التي هي اصل في احكام
الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله تظهر لهم المزية بمشاهدة احوال الخطاب
على غيرهم ممن لم يشاهد ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر ان بناء
الحكم على الظاهر مسلم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبارهما جميعا فاما عند المعارضة لا
اشكال ان اعتبار الظاهر والباطن جميعا يقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول
الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالراي اعتبار الظاهر فقط هذا مع ما لهم من الفضل بصحبة
رسول الله صلعم والتفقه والدين بما شهد لهم به رسول الله لهم بالخيرية بعده وبعدهم في ذلك
على من بعدهم بقوله خير الناس قرني الحديث وقال لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما ادرك مد
احدهم ولا نصيفه فعرفنا انهم يوفقون لاصابة الراي ما لا يوفق غيرهم بمثله فيكون رايهم ابعد
عن احتمال الخطأ من راي من بعدهم ولا حجة في قوله فاعتبروا لان تقديم قولهم بهذا الطريق
نوع من الاعتبار فالاعتبار يكون بترجيح احد الدليلين بزيادة قوة فيه وكذلك قوله فردوه الى الله
والرسول لانه بعد تقديم قول الصحابي رد الحكم الى امر الرسول فقد دعا الناس الى الاقتداء بالصحابة
بقوله بايهم اقتديتم اهتديتم واما قال لا يدعو الواحد منهم غيره الى قوله لان ذلك الغير انظر قوله

ولا خلاف قوله بعد تعارض القولين فيهما تحقق المساواة بينهما وليس لأحدهما بأن يدعي أصحابه
إلى قوله بأولى من الآخر وإن لم يظهر فيه قول الخلاف فلذلك قلنا لا يدرى لعله إن دعاه إلى قوله أظهر
خلافه فلا يكون قوله حجة عليه فأما بعدما ظهر القول عن واحد منهم وانتشر في عصرهم فلم
يظهر قول الخلاف من غيره فقد انقطع احتمال ما يثبته المساواة من الوجه الذي قررنا فيكون قوله
حجة وإنما ساغ لبعضهم مخالفة البعض لوجود المساواة بينهم فيما يتقوى به الرأي وهو
مشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه والاختلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول
الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه وذلك نحو المقادير التي لا تعرف
بالرأي فإنا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض
بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام وبقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوما وبقول
عائشة رضي الله عنها إن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين وهذا لأن أحدا لا يظن بهم المجازفة في القول
ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب والباطل فقول يفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق
إلا الرأي أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعين السماع وصار
فتواه مطلقا كروايته عن رسول الله صلعم ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله صلعم كان ذلك حجة
لإثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع ولهذا قلنا إن قول الواحد منهم فيما
لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به كالنص يترك القياس به حتى أن فيمن اشترى ما باع بأقل مما باع
قبل نقد الثمن أخذنا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم وتركنا القياس لأن القياس لما كان
مخالفا لقولها تعين جهة السماع في فتواها وكذلك أخذنا بقول ابن عباس رضي الله عنه في النذر بذبح الولد
أنه يوجب ذبح شاة لأن قوله خالف القياس فيتعين فيه جهة السماع وأخذنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه
في تقدير الجعل لراد الآبق من مسيرة سفر بأربعين درهما لأن قوله خلاف القياس وهو إطلاق
القول فيه فيما لا يعرف بالقياس فيتعين جهة السماع فإن قيل هذا المعنى يوجد في قول
التابعي فإنه لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب فصلا
ومع ذلك لا يتعين جهة السماع لفتواه عند الإطلاق حتى لا يكون حجة فيما لا يستدرك بالقياس
قلنا لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس فلما قدمنا أن قول الصحابي يكون أبعد عن احتمال الغلط.

فإن ظهر في الدرس تفسير النصوص إذا اشتغل
اليقين بروايتهم ووضع حقهم في ... الأمر صح

وقوله التابعي فيه بين قول غيره ثم احتمال اتصال قولهم بالسماع يكون بغير واسطة فقد صحبوا من كان
ينزل عليه الوحي وسمعوا منه واحتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك
الواسطة لا يمكن إثباتها بما يوجد النقل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه فمن هذا
الوجه يقع الفرق بين قول الصحابي وقول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه فإن قيل
قد قلتم في المقادير بالرأي من غير أثر فيه فإن أبا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن ثماني عشرة
سنة أو تسع عشرة سنة بالرأي وقدر وقت دفع المال إلى السفيه الذي لم يؤنس منه الرشد
بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر أبو يوسف ومحمد رحمهما الله قدر مدة تمكن الرجل من نفي الولد
بأربعين يوما بالرأي وقدر أصحابنا رحمهم الله جميعا ما يطهر به البئر عن النزح عند وقوع
الفأرة فيه بعشرين دلوا فبهذا تبين فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير رواية
بعين جهة السماع في ذلك إذا أفتى به صحابي قلنا إنما أردنا بما قلنا المقادير التي هي حق الله ابتداء
دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغر والكبر فإن المقادير في الحدود
والعبادات نحو أعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل للرأي في معرفة
ذلك وكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أثبتها الله فأما ما اشتد الحكم به فهو من باب الفرق بين القليل
والكثير فيما احتاج إليه فإنا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغا وأن ابن عشرين سنة يكون بالغا والتردد
فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في إزالة التردد وهو بمنزلة معرفة القيم في المغصوب
والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فإن للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه
الذي قلنا وكذلك حكم دفع المال إلى السفيه فإن الله تعالى قال فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا
إليهم وقال ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا فوقعت الحاجة إلى معرفة الكبر على حد يستيقن
معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر أبو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه
يتوهم أن يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه أصلا فقد تناهى في الأصلية فيستيقن بصفة
الكبر ونعلم أنه يؤنس رشد ما منه باعتبار أنه بلغ رشده فإنه قيل في تفسير الأشد المذكور في
سورة يوسف إنه هذه المدة وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة
أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة أو أكثر فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير

من المكث فاعمل الرأي فيه بالبناء على أكثر وجه في القياس وأما حكم طهارة البئر بالنزح فإنما عرفناه
بآثار الصحابة رضي الله عنهم فإنه روي عن علي وأبي سعيد الخدري في ذلك معروف ومع أن ذلك من باب الفرق بين القليل
من النزح والكثير وقد بينا أن للرأي مدخلا في معرفة هذا كله وقول ظهر عن صحابي ولم يشتهر
ذلك في أقرانه فإنه بعدما اشتهر إذا لم يظهر النكير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا
الكلام فيه وما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم فقد بينا أن الحق لا يعدو أقاويلهم حتى لا يتمكن أحد من أن
يقول بالرأي قولا خارجا عن أقاويلهم وكذلك لا يشتغل بطلب التاريخ بين أقاويلهم ليجعل المتأخر
ناسخا للمتقدم كما يفعل في الآيتين والخبرين لأنه لما ظهر الخلاف بينهم ولم يجر المحاجة بسماع
من صاحب الوحي فقد انقطع احتمال التوقيف فيه وبقي مجرد القول بالرأي والرأي لا يكون ناسخا
للرأي ولهذا لم يكن نسخ أحد القياسين بالآخر ولكن طريق العمل طلب الترجيح ليبان قوة لأحد
الأقاويل فإن ظهر ذلك وجب العمل بالراجح وإن لم يظهر يتخير المسلم بالخيار في الأخذ بقول أيها
شاء بعد أن يقع في أكبر رأيه أنه هو الصواب وبعدما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول
الآخر إلا بدليل وقد شاهدنا بأن المعارضة هذا الذي بينا هو النهاية في الأخذ بالسنة
حقيقة وشبهة ثم العمل بالرأي بعده وبذلك سمي الفقه على ما أشار إليه محمد رحمه الله في
أدب القاضي فقال لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث
وأصحابنا رحمهم الله هم المتمسكون بالسنة والرأي في الحقيقة فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم
يظهر من غيرهم ممن يدعي أنه صاحب الحديث لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها وجوزوا
العمل بالمراسيل وقدموا خبر المجهول على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس لأن فيه
شبهة السماع من الوجه الذي قررنا ثم بعد ذلك عملوا بالقياس الصحيح وهو المعنى الذي ظهر
قوته بأثره فأما الشافعي رحمه الله حين لم يجوز العمل بالمراسيل فقد ترك كثيرا من السنن وحين لم
يقبل رواية المجهول فقد عطل بعض السنة أيضا وحين لم ير تقليد الواحد من الصحابة فقد
جوز الإعراض عما فيه شبهة السماع ثم جوز العمل بما ليس فيه شبهة وهو ما يكون من وصف
الله الوجوه كالإخالة ثم حاله الأكمل من لم يجوز العمل بالقياس أصلا ثم العمل باستصحاب الحال
جعل ما صار إليه من الاحتياط عمل بلا دليل وترك العمل بالدليل فتبين أن أصحابنا رحمهم الله

[illegible]

١٩٧

أصحاب الإمام الأعظم قدوة الناس في الدين

هم القدوة في أحكام الشرع أصولها وفروعها وأن بفتواهم اتضح الطريق للناس إلا أنه كثر
عمق ليسلكه كل سابح ولا يستجمع شرائطه إلا طالب **فصل** في خلاف التابعي
هل يعتد به مع إجماع الصحابة لا خلاف أن قول التابعي لا يكون حجة على وجه يترك القياس بقوله
فقد روينا عن أبي حنيفة رحمه الله أنه كان يقول ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم ولا خلاف أن من لم
يدرك عصر الصحابة من التابعين أنه لا يعتد بخلافه في إجماعهم فأما من أدرك عصر الصحابة من
التابعين كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي فإنه يعتد بقوله في إجماعهم عندنا حتى لا يتم
إجماعهم مع خلافه وعلى قول الشافعي لا يعتد بقوله مع إجماعهم وعلى هذا قال البرذعي لا يثبت
إجماع الصحابة في الإشعار لأن إبراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت
إجماعهم دون قوله وجه قول الشافعي أن إجماع الصحابة حجة بطريق الكرامة لهم ولا مشاركة
للتابعي معهم في السبب الذي استحقوا به زيادة الكرامة وذلك صحبة رسول الله صلعم ومشاهدة
أحوال الوحي ولهذا لم يجعل التابعي الذي أدرك عصرهم بمنزلتهم في الاحتجاج بقوله فكذلك
لا يعتد بقوله في إجماعهم كما لا يعتد بقول من لم يدرك عصر الصحابة في إجماعهم ولأن صاحب الشرع
علمنا أمرنا بالاقتداء بهم وندب إلى ذلك بقوله بأيهم اقتديتم اهتديتم وهذا لا يوجد في حق التابعي
وإن أدرك عصرهم فلا يكون من جملتهم وإنما ينعدم انعقاد الإجماع بالمزاحم وحجتنا في ذلك
أنه لما أدرك عصرهم وسوغوا له الاجتهاد بالرأي والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم
فقد صار هو كواحد منهم فيما ينبني على الاجتهاد بالرأي ثم الإجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك
لا ينعقد مع خلاف التابعي الذي أدرك عصرهم لأنه من علماء ذلك العصر وشرط انعقاد الإجماع
أن لا يكون أحد من أهل العصر مخالفا لهم وبيان هذا أن عمر وعليا رضي الله عنهما قلدا شريحا القضاء بعد
ما ظهر من مخالفته إياهما في الرأي وأما تقليده القضاء ليحكم برأيه فإن قيل لا كذلك بل قلداه
القضاء ليحكم بقولهما أو بقول بعض الصحابة سواهما قلنا قد روي أن عمر كتب إلى شريح
اقض بما في كتاب الله تعالى فإن لم تجد فبسنة رسول الله صلعم فإن لم تجد فاجتهد رأيك فإن قيل
مع قوله فاجتهد رأيك في آرائنا وافقنا قلنا هذا زيادة على النص وهو بمنزلة النسخ
فلا يكون تأويلا وقد صح أن عليا رضي الله عنه تحاكم إلى شريح وقضى عليه بخلاف رأيه في شهادة الولد

لو ان الله ثم ملك القضاء في خلافته وان ابن عباس رضه رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد
فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل وعمر رضه امر كعب بن سور ان يحكم بر انه
بين الزوجين فجعل لها ليلة من اربع ليال وكان ذلك خلاف راي عمر وقال ابو سلمة ان عبد الرحمن
تذاكر مع ابن عباس وابي هريرة رضه عدة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس رضي الله عنه
تعتد بابعد الاجلين وقلت انا تعتد بوضع الحمل فقال ابو هريرة رضه انا مع ابن اخي وعن مسروق ان
ابن عباس صنع طعاما لاصحاب عبد الله بن مسعود فجرت المسائل وكان ابن عباس رضه يخطئ في بعض
فتاويه فاسمعهم من ان يردوا عليه الا كونهم على طعامه وسيل ابن عمر رضه عن مسئلة فقال سلوا
عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضه اذا سيل عن مسئلة فقال سلوا عنها
مولانا الحسن فظهر انهم سوغوا اجتهاد الراي لمن ادرك عصرهم ولا معتبر بالصحبة وهذا الباب
الا ترى ان اجماع اهل كل عصر حجة وان انعدمت الصحبة لهم والله قد كان في الصحابة الاعراب الذين
لم يكونوا من اهل الاجتهاد والاحكام فكان لا يعتبر قولهم في الاجماع مع وجود الصحبة فعرفنا ان
هذا الحكم انما يبتني على كونه من علماء العصر وممن يجتهد في الاحكام ونعتد بقولهم الصحابة فيما
بينهم كانوا متفاضلين في الدرجة فان درجة الخلفاء الراشدين فوق درجة غيرهم في الفضيلة
ولم يدل ذلك على ان الاجماع الذي هو حجة ينشئون قولهم وكما امر رسول الله صلعم بالاقتدا
بالصحابة فقد امر بالاقتداء بالخلفاء الراشدين من سائر الصحابة بقوله عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء من بعدي وامر بالاقتداء بابي بكر وعمر رضه بقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ثم هذا لا يدل على ان اجماعهم يكون حجة قاطعة مع خلاف سائر الصحابة رضه

فصل

في حدوث الخلاف بعد الاجماع باعتبار معنى حادث قد ذهب علماؤنا ان الاتفاق متى حصل
في شيء على حكم ثم حدث فيه معنى اختلفوا لاجله في حكمه فالاجماع المتقدم لا يكون حجة فيه وقال
بعض العلماء ذلك الاجماع حجة فيه يجب التمسك به حتى يوجد اجماع اخر بخلافه وبيان هذا في الماء
الذي وقع فيه نجاسة ولم يغير احد اوصافه فان الاجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع
النجاسة فيه لا يكون حجة لاثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه وعند بعضهم
يكون حجة وكذلك المتيمم اذا ابصر الماء في خلال الصلاة فالاجماع المنعقد على جواز شروعه

في الصلاة قبل ابصار الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعد ما ابصر الماء وعند بعضهم
يكون حجة وكذلك بيع ام الولد فالاجماع المنعقد على جواز بيعها قبل الاستيلاد لا يكون حجة
لجواز بيعها بعد الاستيلاد عندنا وعند بعضهم يكون حجة ويقولون قد انعقد الاجماع على حكم
في هذا العين فنحن على ما كنا عليه من الاجماع حتى ينعقد اجماع اخر لان اليقين لا يرفعه ما دونه
ولا يزال بالخلاف دون الاجماع يوضحه ان التمسك باليقين وترك المشكوك فيه اصل في الشرع
فان النبي صلعم امر الشاك في الحدث بان لا ينصرف من صلاته حتى يستيقن بالحدث لانه على يقين من الطهارة
وهو في شك من الحدث وكذلك امر الشاك في صلاته بان ياخذ بالاقل لكونه متيقنا به وكذلك
في الاحكام نقول اليقين لا يزال بالشك حتى اذا شك في طلاق امراته لا يقع الطلاق عليها وكذلك
الاقرار بالمال لا يثبت مع الشك لان حكم براءة الذمة يثبت باعتبار الاصل فلا يزال اليقين بالشك
وهذا لان اليقين كان معلوما في نفسه ومع الشك لا يثبت العلم فلا يجوز ترك العمل بالعلم لاجل ما ليس
بعلم واصحابنا رحمهم الله قالوا هذا المذهب باطل فان الاجماع كان ثابتا في عين على حكم لا لانه
عين وانما كان لذلك المعنى وقد حدث معنى اخر بخلاف ذلك فمع هذا المعنى الحادث لم يكن الاجماع
قط فكيف يستقيم استصحابه وبه يبطل قولهم فنحن على ما كنا عليه فانا لم نكن على الاجماع مع هذا المعنى قط
ثم لا يخلو اما ان يكون الحجة نفس الاجماع او الدليل الذي نشأ منه الاجماع قبل حدوث هذا المعنى فيه
فان كان نفس الاجماع فبعد الخلاف لا اجماع وفي الموضع الذي لا اجماع لا يتحقق الاحتجاج بنفس
الاجماع وان كان الدليل الذي نشأ منه الاجماع فلم يثبت بقاء ذلك الدليل بعد اعتراض المعنى
الحادث لا يتحقق الاستدلال بالاجماع ثم يحتج عليهم بعين ما احتجوا به فنقول قد تيقنا بالحدث
المانع من جواز اداء الصلاة في اعضاء المحدث قبل استعمال هذا الماء الذي وقع فيه
النجاسة فنحن على ما كنا عليه من اليقين والاجماع لا يترك بالخلاف عند استعمال هذا الماء فاتفقنا
على ان اداء الصلاة واجب على من ادرك الوقت فنحن على ذلك الاتفاق لا يترك باداء يكون منه
بالتيمم بعد ما ابصر الماء لان سقوط الفرض بهذا الاداء مشكوك فيه واتفقنا على ان الامة
بعد ما حبلت من مولاها قد امتنع بيعها فنحن على ذلك الاتفاق لا يترك بالخلاف في جواز بيعها
بعد ما انفصل الولد عنها وكل كلام يمكن ان يحتج به على الخصم بعينه في اثبات ما رام ابطاله

ثم هو باطل في نفسه وهو نظير احتجاج من يقول لا دليل على النافي في احكام الشرع وانما
الدليل على المثبت كما في الدعاوي فان البينة تكون على المثبت دون النافي فيقول من قال لا حكم فهو
مستصحب اعتقاد نفي الحكم وهذا منه اثبات حكم شرعي وحجة ينفي صحة هذا الاعتقاد فيستحيل ان تكون
الحجة عليه للاثبات لا على خصمه فانه يبني وسنقرر هذا الكلام في موضعه ثم يستدل بقوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وفي هذا تنصيص على ترك العمل بما كان متيقنا
به عند حدوث معنى آخر وان لم يكن ذلك المعنى متيقنا به فان كونها في دار الحرب كان متيقنا به وزوال
ذلك بعد الهجرة انما يعرف بغالب الرأي لا باليقين وليس هذا نظير ما استشهد به لان هناك
عند السكوت عن الطلاق والحدث لانعدام الدليل سوى ما تقدم وكذلك عند السكوت وجوب المال لا
يجب لانعدام الدليل سوى ما تقدم وكذلك عند السكوت عن الحدث وعند السكوت اذا تيقن الصلاة حتى اذا
وجد بما فيه دليلا وهو التحري يقول بانه يجب العمل بذلك الدليل وهنا قد وجد ما هو دليل الاستدلال
به على الحكم بعد حدوث المعنى الحادث في الصيد فيجب العمل بذلك الدليل ولا يكون المصير الى استصحاب
ما كان قبل حدوث هذا المعنى فالعمل بما كان قبل وجود الدليل المغير ومثله لا يكون نفيا
بعد وجود الدليل المغير وعلى هذا الاصل استصحاب العموم بعد حدوث الدليل المغير للحكم فانه لا
يكون لاحد ان يستدل على اباحة قتل المستأمن بقوله فاقتلوا المشركين لان حكم هذا العام كان
ثابتا قبل وجود الدليل المغير فلا يكون الاستدلال به بعد ذلك في موضع فيه خلاف وهو ان
المستأمن اذا جعل نفسه طليعة للمشركين يخبرهم بعورات المسلمين فانه لا يباح قتله استدلالا
بقوله فاقتلوا المشركين عندنا وعند بعضهم يكون قتله باعتبار هذه الحجة والكلام في هذا
مثل الكلام في الفصل الاول

باب القياس

قال رضي الله عنه مذهب الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من التابعين والصالحين والماضين
من ائمة الدين رضوان الله عليهم جواز القياس بالرأي على الاصول التي ثبت احكامها بالنص
لتعدية حكم النص الى الفروع جائز مستقيم يدان الله به وهو مدرك من مدارك احكام الشرع
ولكنه غير صالح لاثبات الحكم به ابتداء وعلى قول اصحاب الظواهر هو غير صالح لتعدية حكم النص
به الى ما لا نص فيه والعمل به باطل اصلا في احكام الشرع واول من احدث هذا القول

القياس مدرك من مدارك الشرع

ابراهيم

ابراهيم النظام وطعن في السلف لاحتجاجهم بالقياس ونسبهم الى خلاف ما وصفهم الله به
فجعله في بعض الاسلام من بعده وكان ذلك منه اما للقصد الى افساد طريق المسلمين عليهم او للجهل
منه بفقه الشريعة ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين من بغداد ولكنه تحرز عن الطعن في السلف
فرارا من الشنعة التي لحقت النظام فذكر طريقا آخر ان احتجاج الصحابة بالقياس هو دليل على
جهله وهو انه قال ما جرى بين الصحابة لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس وانما كان على وجه
الصلح والتوسط بين الخصوم وذكر المسائل للتقريب ما قصدوه من الصلح الى الافهام وهذا
وهذا مما لا يخفى فساده على من تأمل الذي فيما نقل عن الصحابة في هذا الباب ثم نشأ بعده رجل
متجاهل يقال له داود الاصفهاني فابطل العمل بالقياس من غير ان وقف على مراد كل فريق
ممن كان قبله ولكنه احتاط فامر بالكلام ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتيسر له وجه فساده فقال
القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في احكام الشرع وتابعه على ذلك اصحاب الظواهر الذين
كانوا مثله في ترك التأمل وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين
وهو افتراء عليهم فقد كانوا اجل من ان ينسب اليهم القصد الى مخالفة رسول الله صلعم واصحابه فيما
هو طريق احكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم ثم قال بعض نفاة القياس ان العقل لا يصلح
لمعرفة شيء من امور الدين بها والقياس شبه ذلك وقال بعضهم لا يعمل بالدلائل العقلية في احكام
الشرع اصلا وان كان يعمل بها في العقليات وقال بعضهم لا يعمل بها الا عند الضرورة ولا ضرورة
في احكام الشرع لامكان العمل بالاصل الذي هو استصحاب الحال وهذا اول ما يلزمهم الى القصد
فيحتاج في شرح وجه الفساد فيه الى اثبات القياس حجة اصلية في تعدية الاحكام لا حجة
ضرورية والى انه مقدم في الاحتجاج به على استصحاب الحال ولكن نبدأ ببيان شبههم
فانهم استدلوا بظواهر آيات من الكتاب منها قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب
يتلى عليهم وفي المصير الى الرأي لاثبات الحكم قول بان الكتاب غير كاف فقال ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وقال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فعلمنا بان الاشياء كلها في الكتاب اما باشارته او دلالته او في اقتضائه او في نصه فان لم
نوجد في شيء من ذلك فهو لا يبقى على الاصل الذي علم ثبوته بالكتاب وهو التأمل مستقيم وقال تعالى

قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً إلا الآية فقد أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لا يجد فيه التحريم في
الكتاب، وهذا مبني على أصل من يقول بالإباحة في الأشياء أصل، وعلى أصلنا الذي يقول إنما يعرف
كل شيء بالكتاب، وهذا معلوم بقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً، فإن الإضافة
بلام التمليك يكون أدل على إباحة صفة الحل من التنصيص على الإباحة، فلم يبق للرأي بعد هذا إلا
تعرف الحكم والوقوف على المصلحة فيه عاقبة، وذلك مما لا مجال للرأي في معرفته، فإن المصلحة
العاقبة عبارة عن الفوز والنجاة، وعاقبته الفوز والنجاة في الآخرة لا يمكن الوقوف عليه بالرأي
فأما الرأي لمعرفة المصالح العاجلة التي يعلم جنسها بالحواس ثم يستدرك نظائرها بالرأي
وهذا مثل ما علم أن تعليل النص بعلة لا تتعدى إلى الفروع باطل لأنها خالية عن إثبات الحكم
بها فالحكم في المنصوص ثابت بالنص ولا يكون في هذا التعليل إلا تعرف وجه الحكم والوقوف
على المصلحة في العاقبة والرأي لا يهتدي إلى ذلك، ومنها قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله
ورسوله، وقال ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون الظالمون الفاسقون، والعمل
بالرأي فيه تقدم بين يدي الله ورسوله وهو حكم بغير ما أنزل الله، فإن طريقه الاستنباط
بآرائنا ما يبدو لنا من آرائنا لا يكون مما أنزل الله في شيء، إنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله
فقد بيّنا أنه كان لا ينطق إلا عن وحي كما قال إن هو إلا وحي يوحى، وقال لتبين للناس ما نزل إليهم
وأما الحكم بالرأي من جملة ما قال الله تعالى ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا
حرام الآية، واستدلوا بآثار منها الحديث: أبو هريرة أن رسول الله صلعم قال لم يزل
أمر بني إسرائيل على طريقة مستقيمة حتى كثر فيهم أولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
وأضلوا، وفي حديث أبي هريرة أن رسول الله صلعم قال تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب
ثم برهة بالسنة ثم برهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا، وقال عمر بن الخطاب رضه إياكم
وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم السنة أن يحفظوها فقالوا برأيهم فضلوا وأضلوا
وقال ابن مسعود رضه إياكم وأرأيت وأرأيت فإنما هلك من كان قبلكم في أرأيت وأرأيت، وقال صلى الله
عليه وسلم من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار، ولما أن فيه إعمال الرأي للعمل به في
الأحكام، فإن إعمال الرأي للوقوف على معنى النص من حيث اللسان فقه مستقيم ويكون العمل به

عملاً بالنص لا بالرأي، وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهما في زوج وأبوين، فقال
ابن عباس للأم ثلث جميع المال لأن الله تعالى قال فلأمه الثلث، والمفهوم من إطلاق هذا
اللفظ ثلث جميع المال، وقال زيد للأم ثلث ما بقي لأنه تعالى إنما جعل للأم الثلث إذا ورثه الأبوان
فإنه قال وورثه أبواه فلأمه الثلث، وميراث الأبوين هو الباقي بعد نصيب الزوج، فللأم ثلث
ذلك، هذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأي فيكون مستقيماً، ومن جهة المعقول يستدلون بأنواع من
الكلام أحدها من جهة الدليل، وهو أن في القياس شبهة في أصله لأن الوصف الذي تعدّى
به الحكم غير منصوص عليه ولا هو ثابت بإشارة النص ولا دلالته ولا مقتضاه، فتعيينه من
بين سائر الأوصاف بالرأي لا يعرى عن شبهة، والحكم الثابت به من تحليل أو إسقاط أو تحليل أو
تحريم محض حق الله تعالى، ولا وجه لإثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة، لأن من له الحق موصوف
بكمال القدرة تعالى عن أن ينسب إليه العجز أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة، ولا وجه لإنكار
هذه الشبهة فيه، فإن القياس لا يوجب العلم قطعاً بالاتفاق، وكان ذلك باعتبار أصله، وعلى (قطعا / القياس لا يوجب العمل)
هذا التقرير يكون هذا إسناداً إلى الله ما لا نعلمه، ولا تقف ما ليس لك به علم، وبقوله ولا تقولوا على
الله إلا الحق، ولا يدخل على هذا أخبار الآحاد، فإن أصله قول رسول الله صلعم وهو موجب للعلم
قطعاً، وإنما يتمكن الشبهة في طريق الاتصال بنا، وقد كان قول رسول الله صلعم حجة قبل الاتصال
بنا بهذا الطريق، فبشبهة تتمكن في الطريق لا يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل
وهو كالنص المؤوّل، فإن الشبهة تتمكن في تأويلنا ولا يخرج النص من أن يكون حجة موجبة للعمل
ومنهم من قرر هذا الكلام من وجه آخر فقال تعيين وصف في المنصوص بالرأي لإضافة الحكم
إليه تشبيه بما أن إبليس لعنه الله علّل ما أمره الله تعالى به أأسجد لمن خلقت طيناً، وكذلك التمييز
بين هذا الوصف وسائر الأوصاف في إثبات حكم الشرع أو الترجيح بالرأي يشبه ما فعله
إبليس كما أمره الله تعالى حيث خلقتني من نار وخلقته من طين، ولا يشك أحد في أن ذلك كان باطلاً
ولم يكن حجة، فالعمل بالرأي في أحكام الشرع لا يكون عملاً بالحجة الصالحة، ونوع آخر من جهة المدلول
فإنه طاعة الله تعالى، ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة لله، ولهذا لا يجوز إثبات أصل
العبادة بالرأي، وهذا لأن الطاعة في إظهار العبودية والانقياد وما كان التعبّد

مبنيا على قضية الرأي بل طريقه طريق الاستدلال الا ترى ان من المشروعات ما لا يستدرك بالرأي اصلا
كالمقادير في العقوبات والكفارات ومنه ما هو بخلاف ما يقتضيه الرأي وما هذه صفته
فانه لا يمكن معرفته بالرأي فيكون العمل بالرأي فيه عملا بالجهالة لا بالعلم وكيف يمكن اعمال
الرأي فيه والمشروعات متباينة في انفسها يظهر ذلك بعد التأمل في جميعها والقياس عبارة عن
رد الشيء الى نظيره فاما قبل العلم بالعلة التي اخذ به فكيف يمكن هذا مع التباين وتحقيقه
ان العلل التي يتعدى الحكم بها من المنصوص عليه الى غيره متعددة في محله ولا يحتمل العلماء طريق
التعدية وما يكون بهذه الصفة فانه يتعذر تعيين واحد منها للعمل الا بما يوجب العلم قطعا
وهو النص ولهذا جوزنا العمل بالعلة المنصوص عليها كما في قوله عليه السلام انها ليست بنجسة انها
هي من الطوافين عليكم والطوافات فانا شاهدنا الحكم في غير هاتين من حشرات البيت لان العلة
منصوص عليها فاما بالرأي لا يمكن الوقوف على ما هو العلة عينا فيكون العمل بها باطلا ولا
يدخل على الاخبار فان الاختلاف فيها في الاصل لان كلام رسول الله صلعم وقد بينا انه
قال ذلك عن وحي وقد علمنا ان النصوص لا اختلاف فيها هو من عند الله قال تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانما الاختلاف في الاخبار من جهة الرواة والحجة
هو الخبر لا الراوي وما كان الاختلاف بين الرواة الا بطريق اشتباه الناسخ من المنسوخ في كتاب الله
تعالى فان ذلك بين ان فيما هو الطريق في معرفته فيكون العمل بالناسخ واجبا ويكون ذلك عملا
بالنص لا بالتاريخ فكذلك في الاخبار وتحقيق ما قررنا فائدتان فيهما قوام الدين ونجاة المؤمنين
احديهما المحافظة على نصوص الشريعة فانها قوالب الاحكام والثاني التبحر في معاني اللسان
فان معانيها جمة غايتها لا تتصل عمر المرء عن التأمل فيها اذا اراد الوقوف عليها ولا يشرع
للعمل بالهوى الذي ينشأ منه الزيغ عن الحق والوقوع في البدعة وما يحصل به التحرز
عن البدع واحياء احكام الشرع فلا اشكال في قوام الدين ونجاة المؤمنين يكون فيه ولا يدخل
على شيء مما ذكرنا اعمال الرأي في امر الحرب وقيم المتلفات ومهر النساء والوقوف على جهة الكعبة
اما على الوجه الاول فلان هذا كله من حقوق العباد ويلحقهم فيه العجز والاشتباه فيما
يعود الى مصالحهم العاجلة فعرفة الوسع ليتيسر عليهم الوصول الى مقاصدهم وهذا في غير

امر القبلة ظاهر وكذلك في امر القبلة فان الاصل فيه معرفة جهات العالم الارض وذلك من حقوق
العباد وعلى البادي فان الاصل فيها هو من حقوق العباد ما يكون مستدركا بالحواس ويبتنى
علم البعض كأسباب الكتاب والسنة الا ترى ان الكعبة جهتها يكون محسوسة في حق من عاينها
بعد البعد منها باعمال الرأي يمكن تصييرها كالمحسوسة وكذلك امر الحرب فالمقصود صيانة
النفس عما يتلفها او قهر الخصم واصل ذلك محسوس وما هو الا نظير التوقي عن تناول السم الزعاف
لعلمه انه متلف والتوقي عن الوقوع على السيف والسكين لعلمه انه ناقض للبنية فعرفنا ان
اصل ذلك محسوس واعمال الرأي فيه للعمل يكون في معنى العمل بالاشتباه في اصله في هذه المواضع
الضرورة يتحقق لما اعمال الرأي فيه عند الاعراض عنه الخطر فهي اخرى وهو دليل
به فلا اخلال الضرورة جوزنا به العمل بالرأي فيه وهنا الضرورة لا تدعو الى ذلك لوجود الدليل في
احكام الشرع للعمل به على وجه يغنيه عن اعمال الرأي فيه وهو اعتبار الاصل الذي جوزنا
ولا يدخل على شيء مما ذكرنا اعمال الرأي والفكر في احوال القرون الماضية وما لحقهم من المثلات
والكرامات لان ذلك من حقوق العباد فالمقصود ان يتعظوا بما كان من مثله لمن قبلهم حتى لا يهلكوا
وان يأتمروا بما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق
العباد بمنزلة الاكل الذي يكتسبه المرء لبقاء نفسه واتيان الاناث في محل الحرث بطريقه
ليكتسبه سببا لبقاء النسل فيطرق ذلك الاعتبار بالتأمل في معاني اللسان فان اصله الخبر
وذلك مما يعلم بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان
الوقوف على معاني اللغة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة
وعلى هذا يخرج ايضا ما امر به رسول الله صلعم من المشورة مع اصحابه فان المراد امر الحرب
وما هو من حقوق العباد الا ترى ان المروي عن رسول الله انه شاورهم في ذلك ولم ينقل انه
شاورهم قط في حقيقة ما هم عليه ولا فيما امرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله
اذا اتيتكم بشيء من امر دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم او كلاما
هذا معناه هذا اتيان شبه الخصوم في المسئلة والحجة لجمهور العلماء دلائل الكتاب والسنة
والمعقول وهي كثيرة جدا قد اورد اكثرها المتقدمون من مشايخنا رحمهم الله ولكنا نذكر

من كل نوع ظن فاما ما هو اقوى في الاعتماد عليه من دلائل الكتاب قوله فاعتبروا يا اولي الابصار
حكي عن ثعلب قال الاعتبار في اللغة هو رد حكم الشيء الى نظيره ومنه يسمى الاصل الذي يرد اليه
النظائر عبرة ومن ذلك قوله ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار والرجل يقول اعتبرت هذا الثوب
بكل الثوب اي سويته به في التقدير وهذا هو حد القياس فظهر انه مامور به بهذا النص وقيل
الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين الذي يكون
مضافا الينا هو اعمال الراي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره وقيل الاعتبار
هو التامل والتفكر فيما اخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية فيما هو اهله ولكنه
غير مامور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينزجر عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب
اذ المقصود من الاعتبار هو ان يتعظ بالغير ومنه قال السعيد من وعظ بغيره وشاهده
فيما في القصاص فان الله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وهو في الظاهر ضد الحيوة
ولكن فيه حيوة بطريق الاعتبار في شرعه واستيفائه اما الحيوة في شرعه فهو ان من قصد
قتل غيره فاذا تفكر في نفسه انه متى قتله قُتِل به انزجر عن قتله فيكون حيوة لهما والحيوة في
استيفائه ان القاتل عمدا يصير حربا لاولياء القتيل لخوفه على نفسه منهم فالظاهر انه
يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بامثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه فاذا استوفي
القصاص منه اندفع شره عنهم وعن عشيرته فيكون حيوة لهم من هذا الوجه لان احياء الحي
في دفع سبب الهلاك عنه قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا واذا ثبت هذا
المعنى فنقول لا فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل او تحريم
في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون تنصيصا
على الامر به في الموضع الآخر فان قيل الكفر في كونه علة لما استوجبوا منصوص عليه وكذلك
القتل في كونه علة للقصاص ونحن لا ننكر هذا الاعتبار في العلة التي هي منصوصة فلذلك كما
روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم فاثبتنا هذا الحكم بالزنا بعد الاحصان في حق غير ماعز
وانما ننكر هذا في علة مستنبطة بالراي نحو الكيل والجنس فانكم تجعلونه علة الربوا في الحنطة
بالراي لان الشرع نص الربوا فيما يوجد فيه هذا الوصف من بين سائر اوصاف المحل دلالة ولا بيان
قلنا لا يثبت حكم الربوا في الفروع بعلة القدر والجنس الا من الوجه الذي يثبت حكم الرجم في

السعيد من وعظ بغيره

في حق غير ماعز بعلة الزنا بعد الاحصان فان ماعزا احصانه كان موجودا قبل الزنا ثم لما ظهر منه
الزنا سال رسول الله صلعم عن احصانه فلما ظهر احصانه عنده امر برجمه فعرفنا ان علة ما امر
به هو ما ظهر عنده والزنا يصلح ان يكون علة لذلك لان المامور به عقوبة والزنا جريمة تستوجب
بها العقوبة والاحصان لا يصلح ان يكون علة لانها خصال حميدة وبها يستحق المرء كمال الحال
وتتم عليه النعمة فلا يصلح علة للعقوبة ولكن يتغلظ الجناية بالزنا بعد وجودها لان بحسب زيادة
النعمة يزداد غلظ الجريمة الا ترى ان الله تعالى هدد نساء رسوله صلى الله عليه وسلم بضعف ما هدد به
سائر النساء وقال من يأت منكن بفاحشة الآية وكان ذلك لزيادة النعمة عليهن وتغلظ الجريمة تتغلظ
العقوبة فيصير رجما بعد ان كان جلدا في حق غير المحصن فعرفنا ان الاحصان جار في الزنا مجرى
الربا باعتباره موجبا للرجم فكان شرطا ومثل هذا الطريق يثبت علة الربوا في موضع النص
ثم يعدى الحكم به الى الفروع فان النص قوله الحنطة بالحنطة اي بيعها وقوله مثل بمثل تفسير على
معنى انه انما يكون بيعا جائزا ما يكون مثلا والفضل ربوا اي حرام فاستدل بالربوا فيثبت بالنص ان
الفضل محرم وقد علمنا انه ليس المراد كل فضل فان البيع ما شرع الا للاستفضال والاسترباح
وانما المراد الفضل الخالي عن العوض لان البيع المشروع المعاوضة فلا يجوز ان يستحق فضلا
خاليا عن العوض ثم خلو الفضل عن العوض لا يظهر يقينا بعد الحبات ولا الحفنات ولا يظهر
الا بعد ثبوت المساواة وطريق الوصف الذي صار به محلا للبيع وهو المالية وهذه المساواة
انما يتوصل الى معرفتها شرعا وعرفا والشرع انما اثبت المساواة بالكيل لا بالحبات والحفنات
فانه قال كيلا بكيل وكذلك في عرف التجار انما يطلب المساواة بين الحنطة والحنطة بالكيل وعند
الاتلاف يضمن المثل بالنص وعرف ذلك بالكيل فثبت بهذا الطريق ان العلة الموجبة لتحريمه
ما يكون مؤثرا في المساواة حتى يظهر بعدمه الفضل الخالي عن المقابلة فيكون حراما فيتوصل به سائر
الاشياء التي لها طول وعرض اذا بيع واحد باثنين وشيء قد يصلح احد الجنسين يكون حال البائع المعاملة
ثم المساواة من حيث الذات لا تعرف الا بالجنس ومن حيث القدر على الوجه الذي هو معتبر شرعا
وعرفا لا تعرف الا بالكيل وهذه المساواة لا تستقيم الا بعد سقوط قيمة الجودة فاسقطنا
قيمة الجودة منهما عند المقابلة بجنسها بالنص وهو قوله جيدها ورديها سواء وبدليل شرعي

بحسب زيادة النعمة يزداد غلظ الجريمة

وهو حرمة الاعتياض عنها بالنص فانه لو باع قفيز حنطة بقفيز حنطة جيدة ودرهم على ان يكون
الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز وما يكون مالا متقوما يجوز الاعتياض عنه شرعا الا ان اسقاط قيمة
الجودة يكون شرطا لا علة لانه لا تأثير لها في احداث المساواة في المحل والحكم الثابت بالنص وجوب المساواة
فكان بمنزلة الاحصان لايجاب الرجم والمساواة التي هي الحكم انما تثبت بالقدر والجنس فعرفنا ان
هذين الوصفين هما العلة وقد وجد التنصيص عليهما في حديث الربوا بقوله الربوا فانه منصوص عليه
في حديث عمر وهو مؤثر في ايجاب الحكم فعرفنا انه علة فيه ثم بعد ما ثبت المساواة قطعا في صفة
المالية باعتبار القدر اذا كان في احد الجانبين فضل فهو خالي عن العوض فيكون ربوا حراما لان الحرام ان
يكون مستحقا بالبيع واذا جعل مشروطا في البيع يفسد به البيع وهذا فضل ظهر شرعا ولو ظهر
شرطا بان باع من آخر عبدا بعبد على ان يسلم اليه مع ذلك ثوبا قد عينه من غير ان يكون بمقابلة الثوب
عوض فانه لا يجوز ذلك البيع فكذلك اذا ثبت شرعا الا ترى انه لما ثبت شرعا استحقاق صفة السلامة
عن العيب بمطلق البيع فاذا فات ذلك يثبت حق الرد بمنزلة ما هو ثابت شرطا بان يشتري عبدا على انه كاتب
فيجده غير كاتب وبهذا تبين ان ما امرنا الله به هو الاعتبار المأمور به فانه تأمل في معنى المنصوص
لاضافة الحكم الى الوصف الذي هو مؤثر فيه بمنزلة اضافة الهلاك الى الكفو الذي هو مؤثر فيه
والرجم الى الزنا الذي هو مؤثر فيه وكل عاقل يعرف ان قوام امور بني آدم بمثل هذا الرأي فالآدمي يتميز
عن غيره في الارض لا بهذا الرأي وما ظهر التفاوت في هذا الرأي فالمنكر له يكون متعنتا ومنها
قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط
ليس الا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي وقيل المراد باولي الامر امراء السرايا وقيل
المراد العلماء وهو الاظهر فان امراء السرايا انما يستنبطون بالرأي اذا كانوا علماء والاستنباط
المعنى من المنصوص بالرأي اما ان يكون مطلوبا لتعديته حكمه الى نظائره وهو عين القياس
او ليحصل به طمأنينة القلب وطمأنينة القلب انما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لاجله ثبت الحكم
في المنصوص وهذا لان الله تعالى جعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدور وقال افمن شرح
الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه والعقل يرى الغائب بالتأمل فيه كما ان العين يرى
الحاضر بالنظر اليه الا ترى ان الله تعالى قال في شأن من ترك التأمل فيها لا تعمى الابصار

ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ثم في رؤية العين لا اشكال انه يحصل به من الطمأنينة فوق ما
يحصل بالخبر واليه اشار رسول الله صلعم في قوله ليس الخبر كالمعاينة ونحن نعلم ان الضال عن
الطريق يكون ضيق الصدر فاذا اخبره مخبر بالطريق واعتمد الصدق فيه تسع صدره
بعض الانشراح وانما يتم انشراح صدره اذا عاين اعلام الطريق العادل فكذلك في رؤية العلة
فانه اذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح صدره ويتحقق اطمئنان قلبه
وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم فالمنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على
مواضع النص من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفعا للحجر مع انشراح الصدر وطمأنينة
القلب الثابت بقوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم فان قيل كيف يستقيم هذا وعندكم القياس
لا يوجب العلم والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب فيما يقيس ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من
طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده لا محالة وهو نظير
قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فان المراد به العلم من حيث الظاهر فان قيل كيف يستقيم
هذا واكثر المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس فيما يقيس هو بخلاف المعهود
المعتاد عند اتباع هوى النفس واشار بها فاما اذا ترك ذلك ورجع الى ما يشهد للعاقل
رجع اليه فانه يكون ذلك موافقا لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء فاعتبار هذا
التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن اليه القلب في الابتداء واعتقاد الحقيقة في النصوص
فرض حق وطلب طمأنينة القلب فيه حسن كما اخبر الله تعالى عن الخليل قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فقد قيل المراد به القياس
الصحيح والرجوع اليه عند المنازعة وفيه بيان ان الرجوع اليه يكون بامر الله وامر الرسول
ولا يجوز ان يقال المراد هو الرجوع الى الكتاب والسنة لانه علق ذلك بالمنازعة والامر
بالعمل بالكتاب والسنة غير متعلق بشرط المنازعة ولان المنازعة بين المؤمنين في احكام
الشرع قلما تقع فيما فيه نص من كتاب او سنة فعرفنا ان المراد به المنازعة فيما ليس فيه نص
وان المراد هو الامر بالرد الى الكتاب والسنة بطريق التأمل فيما هو مثل ذلك الشيء من المنصوص
وانما تعرف هذه المماثلة باعمال الرأي وطلب المعنى فيه ثم الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

الضال عن الطريق يكون ضيق الصدر

بلغ

كون اولي الامر العلماء اظهر

العقل يرى الغائب كما ان العين يرى الحاضر

وعن الصحابة رض في هذا الباب اكثر من ان يحصى واشهر من ان يخفى فوجه من ذلك ما علّمنا رسول الله صلعم
من طريق المقايسة على ما روي انه قال لعمر رض حين سأله عن القبلة في حالة الصوم أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكان يضرك وهذا تعليم المقايسة فان بالقبلة يفتتح طريق اقتضاء الشهوة ولا يحصل
بعينه اقتضاء الشهوة كما ان بادخال الماء في الفم يفتتح طريق الشرب ولا يحصل به الشرب وقال
للخثعمية أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وهذا تعليم
المقايسة وبيان بطريق اعمال الرأي وقال للذي سأله عن قضاء رمضان متفرقا أرأيت
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين أكان يقبل منك قال نعم فقال الله احق بالتجاوز
وقال للمستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة فهذا تعليم للمقايسة بطريق ان النجس
لما سال حتى صار ظاهرا وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجب تطهير اعضاء الوضوء به
وقال في الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات وهذا تعليم للمقايسة باعتبار
الوصف الذي هو مؤثر في الحكم فان الطوف مؤثر في معنى التخفيف ودفع صفة النجاسة لاجل عموم
البلوى والضرورة فظهر انه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا احكام الشرع ومعلوم انه ما
علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص فعرفنا انه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه ووجه آخر
انه امر اصحابه بذلك فانه قال لمعاذ رض حين وجهه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم
تجد في كتاب الله تعالى قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي قال الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقال لابي موسى حين وجهه الى اليمن اقض بكتاب الله فان لم تجد
فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال لعمرو بن العاص اقض بين هذين فقال على ما
ذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة
فلو لم يكن اجتهاد الرأي فيما لا نص فيه مدركا من مدارك احكام الشرع لما امره رسول الله صلعم
بحضرته ووجه آخر انه صلى الله عليه وسلم كان يشاور اصحابه في امور الحرب تارة وفي احكام الشرع
تارة اخرى فانه شاورهم في امر الاذان والقصة فيه معروفة وشاورهم في مفاداة الاسارى
يوم بدر حتى اشار ابو بكر رض عليه بالفداء واشار عمر بالقتل فاستحسن ما اشار به كل واحد
منهما واثنى عليه حتى شبه ابا بكر في ذلك بابراهيم من الانبياء عليهم السلام حيث قال ومن عصاني

عموم البلوى والضرورة مؤثر في التخفيف

عمرو بن عاص صحابي

كان النبي يشاور مع اصحابه

فانك غفور رحيم وبميكائيل من الملائكة فانه ينزل بالرحمة وشبه عمر بنوح عليه السلام من الانبيا
حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وبجبريل من الملائكة عليهم السلام فانه ينزل بالعذاب
ثم مال الى رأي ابي بكر رض فان قيل فقد نزل بعد ذلك قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم الآية ولو كان
مستحسنا لما عوتبوا عليه قلنا ليس العتاب فيما كان في المشورة بل فيما نص الله عليه بقوله لمسكم
فيما اخذتم ثم هذا انما يلزم من يقول كل مجتهد مصيب ونحن لا نقول بهذا ولكن نقول اعمال الرأي
والمشورة مستحسن ثم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب كما في هذه الحادثة فقد شاورهما رسول الله صلعم
واجتهد كل واحد منهما برأيه ثم اصاب احدهما دون الآخر وبهذا تبين ان قوله وشاورهم في الامر
ليس في الحرب خاصة ولكن يتناول كل ما يتأتى فيه اعمال الرأي وقال رسول الله صلعم لابي بكر وعمر رض
يوما وقد شاورهما في شيء قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما وقد تركهم رسول الله على المشاورة بعده
في امر الخلافة حتى لم ينص على احد بعينه مع علمه انه لا بد لهم من ذلك فلما شاوروا فيه تكلم كل واحد
برأيه الى ان استقر الامر على ما قاله عمر رض بطريق المقايسة والرأي فانه قال ألا ترضون لامر
دنياكم من رضي به رسول الله صلعم لامر دينكم يعني الامامة للصلاة واتفقوا على انه وامر
الخلافة من اهم ما يبتنى عليه احكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس والمعنى
لقول من يقول ان كان هذا قياسا فهو مستقيم فان رسول الله صلعم قد استخلف عبد الرحمن بن عوف
ليصلي بالناس ولم يكن ذلك دليل كونه خليفة بعده وذلك لان عمر اشار الى الاستدلال على
وجه لا يرد هذا النقض وهو انه في حال توفر الصحابة وحضور عامتهم ووقوع الحاجة
الى الاستخلاف خص ابا بكر بان يصلي بالناس بعد ما راجعوه في ذلك وبهذا الوجه كان هذا قد
صار معلوما باشارة كلامه وان لم ينص عليه ولم يوجد ذلك في حق عبد الرحمن ولا في حق غيره
ثم عمر جعل الامر شورى بعده بين ستة نفر فاتفقوا بالرأي على ان يجعلوا الامر في التعيين
الى عبد الرحمن بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على علي ان يعمل برأي ابي بكر وعمر فقال اعمل بكتاب الله
وسنة رسول الله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رض هذا الشرط فقبله فقلده وانما
كان ذلك منه عملا بالرأي لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين فتبين بهذا ان العمل بالرأي
كان مشهورا متفقا عليه بين الصحابة ثم محاجتهم بالرأي في المسائل لا يخفى على احد فانهم تكلموا

اعمال الرأي والمشورة مستحسن

امر الخلافة من اهم الامور

استخلف عبد الرحمن بن عوف في الصلوة

الامام [illegible] العمل [illegible]

في مسألة الخبر مع الاخوة وشبهه بعضهم بواد تنشعب منه نهر وبعضهم بشجرة تنبت غصنا
وقد بينا ذلك في فروع الفقه وكذلك اختلفوا في العول وفي المشركة فقال كل واحد منهم بالرأي فالرأي
اعرضوا على قول عمر في المشركة حين قالوا هب ان ابانا كان حمارا حتى رجع عمر الى التشريك فعرفنا انهم
كانوا مجمعين على جواز العمل بالرأي فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة فان قيل كيف يستقيم هذا
وقد قال ابو بكر رضي اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر رضي
اياكم واصحاب الرأي وقال علي رضي لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره وقال
ابن مسعود رضي اياكم وأرأيت وأرأيت قلنا اما القول بالرأي عن ابي بكر رضي فهو اشهر من ان يكتم
الكلالة فان في الكلالة اقول فيها برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ومن الشيطان
وما رووا عنه فقد اختلفت فيه الرواية فقال في بعضها اذا قلت في كتاب الله بخلاف ما اراد الله
ولم يبين ما رووا فانما استبعد قوله بالرأي فيما فيه نص بخلاف النص وهذا لا نجوزه ولا من
عمر ولا نظنه به واما عمر رضي فالقول عنه بالرأي اشهر من الشمس فيه تبين ان مراده ذم
الرأي عند مخالفة النص والاعراض عن النص فيما فيه نص والاشتغال بالرأي الذي فيه موافقة
هوى النفس والى ذلك اشار في قوله اعيتهم السنة ان يحفظوها والقول بالرأي عن علي مشهور
فانه قال اجمع رأيي ورأي عمر على حرمة بيع امهات الاولاد ثم رأيت ان ارقهن وبهذا تبين ان مراده
بقوله لو كان الدين بالرأي اصل موضوع الشرع ونحن نقول ان اصل احكام الشرع غير مبني على الرأي
ولهذا لا يجوز اثبات الحكم به ابتداء وقد اشتهر القول بالرأي عن ابن مسعود رضي حين قال في المفوضة
اجتهد رأيي فعرفنا ان مراده ذم السؤال على وجه التعنت بعدما تبين الحق او التكلف فيما لا
يحتاج المرء اليه وهو نظير قوله عليه السلام ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على انبيائهم والاثار التي ذكرها محمد رحمه الله في اول ادب القاضي كلها دليل على انهم
كانوا مجمعين على العمل بالرأي فانه بدأ بحديث عمر حين كتب الى ابي موسى اعرف الامثال والاشباه
وقس الامور عند ذلك وذكر عن ابن مسعود رضي قال قد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا
هنالك الحديث فاتضح بما ذكرنا اتفاقهم على العمل بالرأي في احكام الشرع فاما من طعن في السلف
من نفاة القياس لاحتجاجهم بالرأي في الاحكام فكلامه كما قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم

ان يقولون الا كذبا لان الله تعالى اثنى عليهم في غير موضع من كتابه كما قال تعالى محمد رسول الله
والذين معه الاية ورسول الله صلعم وصفهم بانهم خير الناس وقال خير الناس قرني الذين انا فيهم
والشريعة انما بلغتنا بنقلهم فمن طعن فيهم فهو ملحد منابذ للاسلام دواؤه السيف ان لم يتب
ومن قال منهم ان القول بالرأي كان من الصحابة رضي على طريق التوسط والصلح دون الزام الحكم
فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة لان الذين نقلوا الينا ما احتجوا به من الرأي في الاحكام
قوم عالمون عارفون بالفرق بين القضاء والصلح فلا يظن بهم انهم اطلقوا لفظ القضاء فيما كان
طريقه طريق الصلح بان لم يعرفوا الفرق بينهما او قصدوا التلبيس ولا ينكر انه كان في ذلك ما هو
بطريق الصلح كما قال ابن مسعود رضي حين كلم الشابة الاعرابي مع عثمان ارى ان تأتي هذا وان تديه
فيعطي ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي بذلك عثمان وفي قوله فرضي به بيان
ان هذا كان بطريق الصلح فعرفنا ان فيما لم يذكر مثل هذا اللفظ او ذكر لفظ القضاء والحكم
فالمراد به الالزام وقد كان بعض ذلك على سبيل الفتوى والمعنى فيه ازالة ما بين الخصمين
ولا يدعوه الى الصلح الا بادنا فلذلك في ذلك الوقت وقد كان بعض ذلك بيانا فيما لم يكن
فيه خصومة او لا حرج فيه الخصومة كالعبادات والطلاق والعتاق نحو اختلافهم في الفاظ
الكنايات واعتبار عدد الطلاق بالرجال والنساء وما اشبه ذلك فعرفنا ان قول من قال
لم يكن ذلك منهم الا بطريق الصلح والتوسط منكر من القول وزور ومنهم من قال كانوا مخصوصين
بجواز العمل والفتوى بالرأي كرامة لهم كما كان رسول الله صلعم مخصوصا بان قوله موجب العلم قطعا
الا ترى انه قد ظهر منهم العمل فيما فيه نص بخلاف النص بالرأي وبالاتفاق ذلك غير جائز لاحد بعدهم
فعرفنا انهم كانوا مخصوصين بذلك وبيان هذا فيما روي ان رسول الله صلعم خرج ليصلح بين الانصار
فاذن بلال واقام فتقدم ابو بكر للصلاة فجاء رسول الله صلعم وهو في الصلاة فحدث الى ان قال
فاشار على ابي بكر ان اثبت مكانك فرفع ابو بكر رضي يديه وحمد الله ثم استأخر وتقدم رسول الله صلعم
وقد كانت سنة الامامة لرسول الله صلعم ومعلوم بالنص ثم تقدم ابو بكر بالرأي وقد امر ان يثبت
في مكانه نصا ثم استأخر بالرأي ولما اراد رسول الله صلعم ان يتقدم للصلاة على ابن ابي المنافق جذب
عمر رداءه وفي رواية استقبله وجعل يمنعه من الصلاة عليه والاستغفار له وكان ذلك منه بالرأي

ثم رد العذر على موافقة رأيه بعد قوله ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولما أراد علي رضي أن يكتب
كتاب الصلح عام الحديبية كتب هذا ما صالح محمد رسول الله وسهيل بن عمرو على أهل مكة فقال سهيل
لو عرفنا أنك رسول الله ما جادلناك اكتب محمد بن عبد الله فأمر رسول الله صلعم عليًّا رضي أن يمحو رسول الله
فأبى علي ذلك حتى أمره أن يريه موضعه فمحاه رسول الله صلعم بيده وكان هذا الإباء من علي رضي بالرأي
في مقابلة النص وقد كان الحكم للمسبوق أن يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الإمام حتى جاء معاذ
يوما وقد سبقه رسول الله صلعم ببعض الصلاة فتابعه فيما بقي ثم قضى ما فاته فقال له رسول الله صلعم
ما حملك على ما صنعت قال وجدتك على شيء فكرهت أن أخالفك عليه فقال سن لكم معاذ سنة حسنة
فاستنوا بها وكان هذا منه عملا بالرأي في موضع النص فاستصوبه رسول الله صلعم في ذلك
وأبو ذر حين بعثه رسول الله صلعم مع إبل الصدقة إلى البادية أصابته جنابة فصلى صلوات بغير
طهارة ثم جاء إلى رسول الله صلعم الحديث إلى أن قال له التراب كافيك ولو إلى عشر حجج ما لم تجد الماء وكان
ذلك منه عملا بالرأي في موضع النص وكذلك عمرو بن العاص حين أصابته جنابة في ليلة باردة
تيمم وأم أصحابه مع وجود الماء كان ذلك منه عملا بالرأي في موضع النص ثم لم ينكر عليه
رسول الله صلعم ذلك فعرفنا أنهم كانوا مخصوصين بذلك ولذلك ظهر منهم الفتوى بالرأي فيما لا
يعرف بالرأي من المقادير ولا يوجد لغيرهم كما قال علي رضي فإنه شيء رأيناه ولا وجه لذلك إلا الحمل على
معنى الخصوصية والجواب أن نقول هذا الكلام عند التأمل فيه من جنس الطعن عليهم لا بيان الكرامة
لهم لأن كرامتهم إنما تكون بطاعة الله وطاعة رسوله فالسعي لإظهار مخالفة منهم في أمر الله تعالى
وأمر الرسول يكون طعنا فيهم ومعلوم أن رسول الله صلعم ما وصفهم بأنهم خير الناس إلا بعد
علمه بأنهم أطوع الناس له وأظهر الناس انقيادا لأمره وتعظيما لأحكام الشرع ولو جاز إثبات
مخالفة الأمر بالرأي لهم بطريق الكرامة والاختصاص بناء على الخيرية التي وصفهم بها رسول الله صلعم
لجاز مثل ذلك لمن بعدهم بناء على ما وصفهم الله به بقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس الآية ولو جاز
ذلك فيما بينهم لجاز فيما يعلموا الناس أحكام الشرع فتبين أن هذا من جنس الطعن وأن الأدب من طلب
التأويل فيما كان منهم في صورة الخلاف ظاهرا إنما هو تعظيم وموافقة في الحقيقة ووجه ذلك
بطريق الفقه أن نقول قد كان من الأمور ما فيه احتمال معنى الرخصة والإكرام أو معنى العزيمة

الفتوى بالرأي

التمسك بما هو العزيمة أولى من الترخص

والإلزام ففهموا بما أمر به من ذلك الحال أو غيرها ثم بين أحد المحتملين ثم رأوا التمسك بما هو
العزيمة أولى من الترخص بالرخصة وهذا أصل في أحكام الشرع وبيان هذا في حديث الصديق رضي فإن
إشارة رسول الله صلعم بأن يثبت مكانه كان محتملا معنى الإكرام له ومعنى الإلزام وعلم بدلالة
الحال أنه على سبيل الرخصة والإكرام له فحمد الله على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ولذلك كان تقديمه للإمامة قبل أن يحضر رسول الله صلعم فإن
انتظار الناس إلى أن يحضر كان رخصة ومراعاة حق الله تعالى في أداء الصلاة في الوقت المعهود كان عزيمة فأما
قصد التمسك بما هو العزيمة لعلمه أن رسول الله صلعم كان يستحسن ذلك منه فعرفنا أنه ما قصد إلا تعظيم
أمر الله وتعظيم رسول الله صلعم فيما باشر بالرأي وكذلك فعل عمر رضي بأن امتنع من الصلاة على من يمد
الله يكون هو العزيمة لأن الصلاة على الميت المسلم تكون إكراما له وذلك لا يشك فيه إذا كان المصلي
عليه رسول الله صلعم إلا أن العدم للصلاة عليه كان بطريق حسن العزم ومراعاة قلوب المؤمنين
من قرابة الخبيث فعمر رضي بهذا تمسك بما هو العزيمة وتعظيما لرسول الله صلعم لا قصدا منه إلى مخالفة
وكذلك حديث علي رضي فإنه أبى أن يمحو ذلك تعظيما لرسول الله صلعم وهو العزيمة وقد علم أن رسول الله صلعم
ما قصد بما أمره به إلا إتمام الصلح لما رأى فيه من الحظ للمسلمين بفراغ قلوبهم ولو علم علي رضي أن ذلك
كان أمرا بطريق الإلزام لمحاه من ساعته ألا ترى أنه قال لرسول الله صلعم أبعثك تبعثني في أمر
فأكون فيه كالسكة المحماة أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب فقال بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب
فهذا تنبيه أنه عرف بأن ذلك الأمر منه بطريق الإكرام ورأى إظهار الصلابة في الدين بمحضر من
المشركين عزيمة فتمسك به ثم الرغبة في الصلح منه وإن كان للإمام بشرط أن يكون فيه منفعة للمسلمين
وتمام هذه المنفعة في أن يظهر الإمام المسامحة والمساهلة معهم فيما يطلبون ويظهر المسلمون
القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو أنهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلأجل هذا فعل علي رضي
ما فعل وكان متأولا قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وكذلك حديث معاذ رضي فإن السنة التي كانت
في حق المسبوق من الابتداء بما فاته فيها احتمال معنى الرخصة ليكون الأداء عليه أيسر وقد عرف معاذ رضي
ذلك وعرف أن العزيمة متابعة رسول الله صلعم واغتنام الغنيمة فيما أدرك معه فاشتغل بإحراز
ذلك أولا تمسكا بالعزيمة لا مخالفة للنص وكذلك حديث أبي ذر رضي فإنه أدى صلاة في تلك الحالة

حديث الإلزام

نو طهارة فإن في حكم التيمم للجنب بعض الاشتباه في النص باعتبار القراءتين أو لمستم أو لامستم
النساء فلعله كان يعتقد أن المراد المس باليد وأنه لا يجوز التيمم للجنب كما هو مذهب عمر وابن مسعود ثم
رأى أن بسبب العجز يسقط عنه فرض الطهارة في الوقت وأن أداء الصلاة في الوقت عزيمة فاشتغل
بالأداء بعد طهارة أمر الله تمسكا بالعزيمة وكذلك حديث عمرو بن العاص فإنه رأى أن فرض الاغتسال
ساقط عنه لما يلحقه من الحرج بسبب البرد أو خوف الهلاك على نفسه وقد ثبت بالنص أن التيمم مشروع
لدفع الحرج عرفنا أنه ليس في شيء من هذه الآثار ما يتوهم مخالفة النص من أحد منهم وأنهم في
تعظيم رسول الله صلعم كما وصفهم الله به وأما حديث البرق فإنما استوى اسدلا لاحد العدف
على ما روي أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر يا أمير المؤمنين إذا رهدى وإذا اهدى أمرك
وجد المعترض في كتاب الله ما يكون جوابه ثم الحكم الثابت بالإجماع لا يكون محالا به على الرأي وقد بينا
أن الإجماع يوجب علم اليقين والرأي لا يوجب ذلك ثم هذا دعوى الخصوصية من غير دليل ومن لا يرى
إثبات ... بالقياس فكيف يرى إثباته بمجرد الدعوى من غير دليل والكتاب يشهد بخلاف ذلك فالناس
في تكليف الاعتبار المذكور في قوله فاعتبروا يا أولي الأبصار سواء وهم كانوا أحق بهذا الوصف وهذا
أقوى ما نعتمد من الدليل المعقول في هذه المسألة فإنه لا فرق بين التأمل في إشارات
النص فيما أخبر الله به عن الذين لحقهم المثلات بسبب كفرهم كما قال هو الذي أخرج الذين كفروا الآية
ليعتبر بذلك ويتزجر عن مثل ذلك السبب وبين التأمل في إشارات النص في حديث الربا المعروف أن
المحرم هو الفضل الخالي عن العوض فيثبت ذلك الحكم بعينه في كل محل يتحقق فيه الفضل الخالي عن العوض
مربوطا في الشرع كالأرز والسمسم والجص وما أشبه ذلك وقد قررنا هذا يوضحه أن التأمل في معنى
النص الثابت بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة ثم التأمل
في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه جائز مستقيم
من عمل الراسخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل
المنصوص عليه وهذا النوع من الكلام أحدها أن الله تعالى نص على أن القرآن تبيان لكل شيء بقوله
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولا يمكن أحد من أن يقول كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له في اللغة
فعرفنا أنه تبيان لكل شيء بمعناه الذي يستدرك به حكمه وفائدته بالنص فأما أن يقال هو ثابت

محل اثر جواز الصلوة بغير طهارة

الناس في تكليف الاعتبار سواء

بصورة النص لا غير أو بالمعنى الذي صار معلوما بإشارة النص والأول باطل فإن الله تعالى قال
ولا تقل لهما أف ثم أحد لا يقول إن هذا نهي عن صورة التأفيف دون الشتم والضرب وكذلك قوله
ولا تظلمون فتيلا وقوله ومن إن تأمنه بقنطار ومن إن تأمنه بدينار فعرفنا أن ثبوت الحكم باعتبار
المعنى الذي وقعت الإشارة إليه في النص ثم ذلك المعنى نوعان جلي وخفي ويتوقف على الجلي باعتبار
الظاهر ولا يتوقف على الخفي إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله فاعتبروا بعدما يتدلى وفي اعتبار
ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتا بالنص لا بالرأي وإن لم يكن صيغة
النص متناولا له إلا أن الحكم بالرأي على ما عرف ليكون حكما على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار
المعنى الذي لأجله يوجه الحكم عليه بالرأي كما بينا في حد الاستحسان بالنص والثاني أنه ما من حادثة
إلا وفيها حكم الله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص
فالنصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة وفي تسمية حادثة
إشارة إلى أنه لا نص فيها فإن ما فيه النص يكون أصلا معهودا وكذلك الصحابة نصوا ما اشتغلوا
بإيجاد نص في كل حادثة طلبا أو رواية فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة وقد لزمنا معرفة
حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع فإما أن يكون الحجة إسقاط المعنى من المنصوص أو استصحاب
الحال كما قالوا ومعلوم أنه ليس في استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل ولا دليل جهل والجهل لا
يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل وهو إنما لا يوقف عليه من الجهل أن لا يكون عند بعض الناس
فيه دليل ويكون عند بعضهم والقياس من الوجه الذي قررناه وإن كان لا يوجب علم اليقين
الا ترى أن الشرع جوز لنا الإقدام على المباحات لقصد تحصيل المنفعة نحو المسافرة للتجارة
والمحاربة للعلو والغلبة على الأعداء بغالب الرأي والاجتهاد في أمر القبلة والاشتغال
بالمعالجة لتحصيل صفة البرء وكل ذلك إقدام من غير بناء على ما يوجب علم اليقين ثم هو حسن
في بعض المواضع واجب في بعض المواضع وكذلك تقويم المتلفات واعتبار المعروف في
النفقات والمتعة فإن ذلك منصوص عليه ثم الإقدام عليه بالرأي جائز فكان ذلك عملا بالحجة
فيتبين أن القياس من نوع العمل بما هو حجة في الأصل ولكنه دون الثابت من الحكم بالنص فلا يصار
إليه إلا في موضع لا يوجد فيه نص بمنزلة تأويل المشترك وسفر هذا في بابه فهذا التقرير

القياس على قسمين جلي وخفي

المحل لا يكون دليلا

استصحاب الحال على محل

شبه أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل وأن فقهاء الأمصار يعملون بما هو الحق وماذا بعد الحق إلا
الضلال وأما أشد الأشياء تعلقهم بقوله تعالى أولم يكفهم فليس لهم قول بأن ما أنزل من الكتاب كاف
ولكن الاحتجاج بالقياس مما أنزل الكتاب ببيانه وإن كان لا يوجد فيه نصا فإنه الاعتبار المأمور به
من قوله فاعتبروا وبهذا تبين أن الحكم به حكم بما أنزل الله فيصح به التمسك بأشد الأشياء بقوله
ومن لم يحكم بما أنزل الله وبه تبين أنه من جملة ما تناوله قوله تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا
يابس إلا في كتاب مبين وقد قيل المراد بالكتاب هنا اللوح المحفوظ وبهذا تبين أن العمل
بالقياس لا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله وسلوك طريق
قد علم رسول الله صلعم أمته في الوقوف به على أحكام الشرع وهذا لأنا إنما نثبت الحكم في الفروع
بالعلة المؤثرة والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة وإنما إعمال الرأي
في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملا
بالرأي إنما التقدم بين يدي الله ورسوله فيما ذهب إليه الخصم من القول بأن العمل بالقياس باطل
لأنه لا يجد دليلا على كان الله تعالى نصا وهو لا يجوز الإسقاط لنفسه على أساس النص
فيكون ذلك منه لا بحجة ثم يكون عاملا في الأحكام بلا دليل وقد بينا أن هذا لا يصلح أن يكون حجة
أصلية وأما قوله ولا تقف ما ليس لك به علم فالعلم المذكور هو علم الشك في موضع النفي والمكلف
في النفي فإن استعمال الرأي يسوغ علما من طريق الظاهر وإن كان لا يوجب علم اليقين وباعتبار علم
اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا للجواز فإن العمل بخبر الواحد واجب ولا يوجب علم اليقين
والعمل بالرأي في الحرب جائز وفي باب القبلة عند الاشتباه واجب وفي المعاملة بالاذن به جائز وإن
كان ليس من ذلك لا يوجب علم اليقين وهذا لأن التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا تحصيل علم اليقين
في حكم كل حادثة والحرج مدفوع فإن إثبات الحجر عن إعمال الرأي في الحوادث التي لا نص فيها من الحرج
ما لا يخفى ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال لأن استصحاب
الحال إنما يكون دليلا عندهم لعدم الدليل المغير وذلك مما لا يعلم يقينا فقد يكون أن يكون الدليل
المغير ثابتا وإن لم يبلغ المبتلى به ولهذا لا يعمل به على النفي في الخصومات ولا يعمل في الإثبات
باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين فإن الشهادة بالملك بظاهر اليد أو التدبر التصرف يكون

مقبولا وإن كان لا يوجب علم اليقين فأما قوله ولا تقولوا على الله إلا الحق قلنا ما يظهر عند
استعمال الرأي بالوصف المؤثر حق في حقنا وإن كنا لا نعلم هو الحق عند الله تعالى لأنا نرى أن المتحري في
باب القبلة يلزمه التوجه إلى الجهة التي يستقر عليها بالرأي ومعلوم أنه لا يلزمه شيء ما ليس بحق
أصلا فعرفنا أنه حق عندنا وإن كنا لا نقطع القول بأنه الحق عند الله فقد نصب المجتهد ذلك
بالحسبان وقد يخطئ التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على ما هو حق عند الله لا محالة
وإنما الذي في وسعنا طلبه بطريق الاعتبار الذي أمرنا به وبعد إصابة ذلك الطريق يلزمنا
العمل به فكذلك في الأحكام وما أشار إليه من الفرق بين ما هو محض حق الله تعالى وبين ما فيه حق
العباد ليس بقوي لأن المطلوب هاهنا العلة لإثبات ما هو محض حق الله تعالى والله تعالى موصوف
بكمال القدرة ومع ذلك أطلق لنا العمل بالرأي فيه أما المحسوس من الأمثلة أو لأنه ليس في وسعنا
ما هو أقوى من ذلك بعد انقطاع الأدلة الظاهرة وهذا المعنى بعينه موجود في الأحكام
ثم الاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأي مثل الاحتمال في خبر الواحد فإنه يعمل صاحب الشرع
يوجب علم اليقين وإنما يثبت حقيقة العلم والعمل به إذا سمعناه لكن في البلوغ ولهذا اتصاله
برسول الله صلعم احتمال فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين ووقوع المعنى
هو مؤثر في الحكم شرعا والكون في طريق الأداء وإدراك ذلك المعنى نوع احتمال فلا يمنع ذلك وجوب
العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه ولهذا شرطنا العمل بالرأي أن يكون الحادثة لا نص فيها
من كتاب ولا سنة فتبين أن ما قلنا ما فيه إلا المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها فإنه
ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني النصوص لا يمكنه أن
يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص ومع ذلك فيه تعظيم المعنى في الفروع والمعظم ما هو
من حق الله تعالى فإن اعتقاد الحقية في الحكم المنصوص ثابت بالنص ومعنى شرح الصدر وطمأنينة
القلب ثابت بالوقوف على المعنى ولا معنى لأشد الأشياء باختلاف أحكام النصوص لأنا إنما نجوز
استعمال الرأي عند معرفة معاني النصوص وإنما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى فأما فيما
لا يعقل المعنى فيه فلا نجوز إعمال الرأي لتعدية الحكم إلى ما لا نص فيه وسنبين هذا
في شرط القياس وبه تبين أن مراد رسول الله صلعم بذم الرأي فيما روي من الإنكار الرأي

الذي ينشأ عن متابعة هوى النفس اذ الرأي الذي يكون المقصود به اظهار الخصوم الود الذي
فلما لا يكون مذموما الا ترى ان الله تعالى امر به في اظهار وهم العبد بقوله كلم به ذوا عدل منكم
قال رسول الله صلعم وقد علم ذلك اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير نكير من احد
منهم على من استعمله فكيف يظن بهم الاتفاق على ما ذمه رسول الله صلعم او جعله مدرجة الضلال
هذا شيء لا نظنه الا ضات **فصل** في بيان ما لا بد للقياس من معرفته
قال رضي الله عنه وذلك معنى القياس لغة والصورة بلا معنى يكون فاسدا من الدعوى ثم شرطه
فان وجود الشيء على وجه يكون معتبرا شرعا لا يكون الا بوجود شرطه ثم ركنه فقوام الشيء يكون بركنه
ثم حكمه فان الشيء انما يخرج من حد العبث والسفه الى حد الحكمة لكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمه
ثم بالدفع بعد ذلك فاما الاول فهو معرفة القياس لغة فقول الفقهاء تفسيره هو المراد بصيغته
ومعنى هو المراد بدلالته مثل قوله فعل الضرب فان له تفسيرا هو المعلوم بصورته وهو ايقاع
الخشبة على جسم ومعنى هو المراد بدلالته وهو الايلام فاما تفسير صيغة القياس فهو التقدير
يقال قس النعل بالنعل اي قدره به وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار
غوره وبهذا تبين ان معناه لغة في الاحكام رد الشيء الى نظيره ليكون مثلا له في الحكم الذي
وقع الحاجة الى اثباته ولهذا سمي ما يجري بين المناظرين مقايسة لان كل واحد منهما
يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما يقال قايسته مقايسة
وقياسا وسمي ذلك نظرا ايضا لانه لا يصاب الا بالنظر عن انصاف وسمي ذلك اجتهادا
مجازا ايضا لانه ببذل المجهود يحصل هذا المقصود واما المعنى الذي هو المراد بدلالته
وهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع ومفصل من مفاصله واما تبين هنا ببسط الكلام
فنقول ان الله تعالى ابتلانا باستعمال الرأي والاعتبار وجعل ذلك من حجج الشرع كما ان
ما يكون بين العباد من الدعوى والشبهات فالنصوص بمنزلة حجج شرعية تعالى
واحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى ومعنى النص بمنزلة شهادة الشاهد ثم لا بد
من صلاحية الشاهد بكونه حرا عاقلا بالغا فكذلك لا بد من صلاحية النص لكونه شاهدا
بكونه معقول المعنى ولا بد من صلاحية الشهادة بوجود لفظها فكذلك لا بد من صلاحية الوصف

الذي هو بمنزلة الشهادة وذلك بان يكون ملائما للحكم او مؤثرا فيه على ما نبين الاختلاف فيه
ولا بد مما هو قائم مقام الطالب وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي فالمقصود
تعديه الحكم الى الفروع ولا بد من مقضي عليه وهو عقد القلب لشرب عليه العمل بالذي كان
يحتاج بنفسه وان كان يحتاج غيره فلا بد من خصم هو كالمقضي عليه من حيث انه يلزمه الانقياد له
ولا بد من قاض فيه وهو القلب بمنزلة القاضي في الخصومات ثم بعد اجتماع هذه المعاني يتمكن المشهود
عليه من الدفع كما في الدعاوى المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة فان تم الالزام انما
يتبين بالعجز عن الدفع وربما خالفنا في بعض هذا الشافعي وغيره من العلماء ايضا **فصل**
في تعليل الاصول قال فريق من العلماء الاصل في النصوص عدم التعليل ما لم يقم الدليل على كونه
معلولا في كل اصل وقال فريق اخر هي معلولة الا بدليل مانع هذا لا يشبه مذهب الشافعي انها
معلولة في الاصل الا انه لا بد لجواز التعليل في كل اصل من دليل مميز والمذهب عند علمائنا
انه لا بد مع هذا من قيام دليل يدل على كونه معلولا في الحال واما تبين هذا في مسألة الذهب والفضة
فان استدلال من يستدل من اصحابنا على كون الحكم الثابت فيهما معلولا بان الاصل في النصوص الاصل معلولة
لا يكون صحيحا حتى يثبت بالدليل ان النص الذي فيهما معلول في الحال وجه القول الاول ان الحكم في
المنصوص قبل التعليل يثبت بصيغة النص وفي التعليل يعتبر لذلك الحكم حتى يكون ثابتا بالوصف
الذي هو المعنى في المنصوص فيكون ذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة ولا يجوز العدول عن الحقيقة
الى المجاز الا بدليل بل اولى فان المجاز احد نوعي اللسان والمعنى الذي يستنبط من المنصوص
ليس من نوع اللسان في شيء ثم يوجد ان المعاني تتعارض في المنصوص ويتعذر المعارض فلا يتعين وصف
منها لكان كل وصف محتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم فيه والمحتمل لا يكون حجة ولا بد من ترجيح
بعض الاوصاف عند الاشتغال بالتعليل والترجيح بعد المعارضة لا يكون الا بالدليل على
انا نعلم من خطاب الشرع ما نعلم من مخاطباتنا ومن يقول لغيره اعتق عبدي هذا لم يكن له ان يصير
الى التعليل في هذا الامر فكذلك في مخاطبات الشرع لا يجوز التعليل حتى يقوم الدليل
وجه القول الثاني ان الدليل الذي دل على صحة القياس وجواز العمل به يكون دليلا على جواز
التعليل في كل اصل فان ما هو طريق التعليل وهو الوقوف على معنى النص والوصف الذي هو

فالحق أن يكون علة الحكم موجودة في كل نص فيكون جواز التعليل أصلا في كل نص ويكون صفة الصلاحية
أصلا في كل وصف فيكون التعليل به أصلا ما لم يظهر المانع بمنزلة العمل بالأخبار فإن وجوب
العمل بكل خبر يثبت عن صاحب الشرع هو الأصل حتى يمنع منه مانع ولا يتحقق المعارض الموجب
للتوقف بمجرد احتمال الإتيان عند إمكان العمل بالكل فكذلك لا يثبت المعارض الموجب للتوقف عند
كثرة أوصاف الأصل مع إمكان العمل بالكل إلا أن يمنع من ذلك مانع وليس هذا نظير خطاب العباد
في معاملاتهم فإن ذلك مما لا يشتغل فيه بطلب المعنى لجواز أن يكون حاصل غرضه مبنيا وعن
حكمة جميع ذلك وخطاب الشرع الآمر إن فهمنا وإن كان التعليل فيه منصوصا لا يصار إلى
التعدية فإنه لو قال أعتق عبدي هذا فإنه أسود لم يكن له أن يعدي الحكم بهذا التعليل إلى غيره
وفي خطاب الشرع فيما يكون التعليل منصوصا يثبت حكم التعدية بالاتفاق كقوله إنها ليست
بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات ودعواهم أن في التعليل تغيير الحكم كلام باطل
فإن الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص كما كان قبل التعليل وإنما التعليل لتعدية الحكم إلى
محل لا نص فيه على ما نبينه في فصل الشرط فعرفنا أن التعليل في المنصوص حسن يشرح
الصدور ويطمئن القلب وذلك تقرير للحكم لا تغيير كالوقوف على معنى اللسان في قولهم أن في
كل وصف احتمالا فلنا لا كذلك بل الأصل في النصوص وجوب التعليل لتعميم الحكم على ما قررنا
بعد هذا في كل وصف احتمال أنه ليس بمراد بعد قيام الدليل على كونه حجة وما ثبت حجة بالدليل
فإنه لا يخرج بالاحتمال من أن يكون حجة وإنما يثبت ذلك بالدليل المانع وأما الشافعي فإنه يقول
قد علمنا بالدليل أن علة النص أحد أوصافه لا كل وصف منه فإن الصحابة رضي اختلفوا في
الفروع باختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص فكل واحد منهم ادعى أن العلة ما قاله وذلك
اتفاق منهم أن أحد الأوصاف هو العلة ثم ذلك الوصف مجهول والمجهول لا يصلح أن يعمل مع
الجهالة لتعدية الحكم فلا بد من دليل التمييز بينه وبين سائر الأوصاف حتى يكون التعليل به فإن لا يجوز
التعليل بسائر الأوصاف لاتفاق الصحابة رضي على ذلك وعلمنا ببطلان التعليل في محل
الإجماع ثم على أصله التعليل تارة يكون للمنع من التعدية وتارة يكون لإثبات التعدية ولا يشك
أن الوصف الذي به يثبت الحجر عن التعدية غير الوصف الذي يثبت به حكم التعدية فما لم يتميز

أحد الوصفين من الآخر بالدليل لا يجوز تعليل النص وأما علماؤنا رحمهم الله فقد شرطوا الدليل
المميز ولكن لم يشترطوا أمرا آخر سوى ما ذكره الشافعي على ما نذكره في بابه وشرطوا قبل ذلك أن يقوم الدليل
في الأصل على كونه معلولا في الحال لأن النصوص نوعان معلول وغير معلول والأصل في التعليل في كل نص
بعد زوال هذا الاحتمال وذلك لا يكون إلا بدليل يقوم في النص على كونه معلولا في الحال وإنما
نظيره مجهول الحال إذا شهد فإنه ما لم تثبت حريته بقيام الدليل عليه لا تكون شهادته حجة في الإلزام
وقبل ثبوت ذلك بالدليل الحرية ثابتة باعتبار الظاهر ولكن هذا يصلح للدفع لا للإلزام فكذلك
الدليل الذي دل في كل نص على أنه معلول ثابت باعتبار الظاهر وفيه احتمال فما لم يثبت بالدليل
الموجب لكون هذا النص معلولا لا يجوز المصير إلى تعليله لتعدية الحكم إلى الفروع فهو في معنى الإلزام
وهو نظير استصحاب الحال فإنه يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فإن قيل أليس
أن الاقتداء برسول الله صلعم في أفعاله جائز ما لم يقم الدليل المانع وقد ظهرت خصوصيته ببعض
الأفعال ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل حتى يقال لا يجوز الاقتداء إلا بعد قيام الدليل قلنا
رسول الله صلعم إمام يقتدى به ما بعث إلا ليأخذ الناس بهديه وهداه فيكون الاقتداء هو
الأصل وإن كان قد يكون هو مخصوصا ببعض الأشياء ولكن الخصوصية في حكم بمنزلة الدليل
المخصص في العموم فكذلك الاقتداء به في أفعاله فأما ههنا احتمال كون النص غير معلول ثابت في
كل أصل مثل احتمال كونه معلولا فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال والعمل بالمجمل لا يكون
إلا بعد قيام الدليل هو بيان فكذلك التعليل للأصول يوضحه أن هناك قد قام الدليل الموجب للعلم
النص على جواز الاقتداء به مطلقا وهو قوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وههنا الدليل
صلاحية الوصف الموجود في النص لذلك إنما يعلم بالرأي فلا ينعدم به احتمال كون النص غير معلول
إلا وقد بينا أن في تعليل النص معنى الابتلاء والابتلاء بكون غير معلول من النصوص أظهر وبعد
ما تحققت المساواة في معنى الابتلاء لا بد من قيام الدليل في المنصوص على أنه معلول في الحال وبيان
هذا في الذهب والفضة فإن حكم الربا فيهما ثابت بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن
والمكيل الشافعي هذا فيحتاج إلى أن يثبت بالدليل أنه معلول وهو نوعان من الدليل أحدهما قوله
لا بد منه الحال العس وهو بعد إلى الفروع لأنه لا بد من تعيين أحد الدليلين في كل عقد

ما ثبت للنبي لا بالأخذ الدليل
وهداه

وان الدين بالدين حرام بالنص وذلك ايضا كما قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة وهو النص في الدلالة
الا انهما لا اشتراط المساواة فالمساواة في الدراهم عند اتفاق الجنس شرط بقوله مثلا بمثل وعند
اختلاف الجنس المساواة في العينية شرط بقوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد
بيد وهذا حكم متعد الى الفروع قال الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف
الجنس بهذا النص ولكن لا خروج عن ضبطه لعينها يعتبر بتعيينها عن تقويض في المجلس
وان كان موصوفا وحل التفاصيل بينهما لان شرط القبض في المجلس بعدم المساواة في اليد بيد
وشرطنا القبض في رأس مال السلم في المجلس ليحصل معنى القبض فعرفنا انه معلول والتعليل
بالتمسك بمنع التعدية الى الفروع فالوصف الذي يمنع التعدية لا يصلح وفي الحرمة من ان يكون
شاهدا بمن اصف الجهل في الشاهد فانه لا يكون طعنا في شهادته لانه لا يخرجه من ان يكون اهلا
للولاية والشهادة بني على ذلك وصفه الرق فان الطعن يمنع العمل بشهادته حتى يثبت حريته
بالحجة لانه يخرجه من ان يكون اهلا للولاية والصلاحية للشهادة بني على ذلك ومثال هذا الاصل
ما قاله الشافعي في تحريم الخمر انه معلول امر عرفنا بالدليل فيه على كونه معلولا لان الدليل من النص
دال على انه غير معلول وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب واثبات الحرمة وصفة
النجاسة في بعض الاشربة المسكرة لا يكون تعدية للحكم الثابت للخمر الا ترى انه لا يثبت على ذلك
الوجه حتى يكفر مستحله ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر وانما الحرمة فيه بأشد
باعتبار نوع من الاحتياط فلا يثبت به كون النص معلولا ثم تعليل النص قد يكون بيانه بالنص
كقوله كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري وقد
يكون بفحوى النص كقوله صلى الله عليه وسلم في السمن الذي وقعت فيه فأرة ان كان جامدا فالقوها وما حولها
وكلوا ما بقي وان كان مائعا فاريقوه فان في هذا اشارة الى انه معلول بعلة مجاورة النجاسة
اياه وقد تكثر الروايات في هذا النوع كما بينا وقد يكون بالاستدلال بحكم النص كقوله عليه السلام
الاستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة وقد يكون على اتفاق القائلين بالقياس على
كونه معلولا بعد وجود نوع من هذه الادلة في النص فيسقط اعتبار احتمال كونه غير معلول

فصل في ذكر شرط القياس وانما قدمنا الشرط لان الشرعيات لا تصح بدون ركنها

شروط القياس خمسة

قبل شرطها الا ترى ان من اراد النكاح فلا بد له ان يبدأ باحضار الشهود ومن اراد الصلاة لم يجد بدا
من البداية بالطهارة وستر العورة وهذه الشروط خمسة احدها ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا
به بنص آخر والثاني ان لا يكون معدولا به عن القياس والثالث ان يكون التعليل للحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه حتى يتعدى به الى فرع هو نظيره ولا نص فيه والرابع ان يبقى الحكم في المنصوص
بعد التعليل على ما كان قبله والخامس ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص
اما الاول فلان تعديته الحكم وذلك يبطل التخصيص الثابت بالنص فكان هذا تعليلا في معارضة النص
لرفع حكمه والقياس في معارضة النص باطل واما الثاني فلان التعليل يكون لقياسه والحكم المعدول
عن القياس الثابت بالنص لا مدخل للقياس فيه على موافقة النص ولا معتبر بالقياس فيه على مخالفة
النص لان المقصود بالتعليل اثبات الحكم به في الفرع والقياس ينفي هذا الحكم ولا يتحقق الاثبات
بحجة النفي كما لا يتحقق التحليل بما هو حجة التحريم واما الثالث فلان المقايسة انما تكون بين شيئين
لتعلقه بهما مثلا فلا تصور له في شيء واحد ولا في شيئين مختلفين لا يتحقق المماثلة بينهما فاذا لم
يتعد الحكم بالتعليل عن المنصوص عليه يكون شيئا واحدا لا يتحقق فيه المقايسة واذا كانا
مختلفين لا تصور ان التعليل منهي ومحل لا اشتغال بشرطه كل فعل في غير محله هو عبث والشرط
ليكون صدقة ضربا وقطع قتلا واشتراط كونه حكما شرعيا لان الكلام في القياس على الاصول
الثابتة شرعا ومثل هذا القياس لا يعرف الا في احكام الشرع فان الطب واللغة لا يعرف مثل
هذا القياس واما الرابع فلان العمل بالقياس يكون بعد النص في الحكم الثابت بالنص لا مدخل
للقياس فيه الا كما لا مدخل له في الابطال فاذا لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص
على ما كان قبله كان هذا قياسا مغيرا لحكم النص او مبطلا له ولا معتبر بالقياس في معارضة
النص واما الخامس فلان النص مقدم على القياس بلفظه ومعناه فكما لا يعتبر القياس في معارضة
النص لابطال الحكم لا يعتبر في معارضته لابطال لفظه وفي بعض هذه الفصول خالفنا
الشافعي على ما نبينه فاما مثال الاول وهو ان العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص
وقد فسر الله الشهيدين برجلين او رجل وامرأتين وذلك ينصص على ادنى ما يكون من الحجة
لاثبات الحقوق ثم خص رسول الله صلعم خزيمة بقبول شهادته وحده وكان ذلك حكما

الطب واللغة لا يعرف بالقياس

اصلاً

لكن النص اختصاصه به كرامة له فلم يجز تعليله حتى لا يبطل ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله
او دونه او فوقه في الفضيلة لان التعليل يبطل خصوصيته وكذلك رسول الله صلعم كان مخصوصا
بان حل له تسع نسوة وقد ثبت بالنص ان الحل بالنكاح يقتصر على الاربعة ثم ظهر خصوصية رسول الله صلعم
بالزيادة بنص اخر فلم يكن ذلك قابلا للتعليل وكذلك ظهر خصوصيته بالنكاح بغير مهر بالنص فلم يكن
ذلك قابلا للتعليل وقال الشافعي قد ظهر خصوصيته بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله
تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فلم يجز التعليل فيه لتعدية الحكم الى نكاح غيره ولكنا نقول
المراد بالنص الموجب للتخصيص ملك البضع نكاحا بغير مهر فانه ذكر فعل الهبة وذلك يقتضي مصدرا
ثم قوله خالصة نعت لذلك المصدر اي ان وهبت نفسها للنبي هبة خالصة بدليل قوله قد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم اي من الابتغاء بالمال المقدر فالفرض عبارة عن التقدير وذلك في المال
لا يكون في لفظ النكاح والتزويج او المراد اختصاصه بالمراة حتى لا تحل لاحد بعده فيتاذى هو
بكون الغير شريكا له في فراشها من حيث الزمان فقد علم ذلك بقوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله
ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا الا ترى ان معنى الكرامة بالاختصاص انما يظهر فيما يتوهم فيه الحرج
بالزامه اياه وذلك لا يختص في اللفظ فقد كان افصح العرب لا يخفى الحرج في لفظ النكاح والتزويج
ومن هذه الجملة اشتراط الاجل في السلم فانه حكم ثابت بالنص في هذا العقد خاصا وهو
قوله علم من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فلا يجوز المصير فيه الى التعليل
حتى يجوز السلم حالا بالقياس على البيع بعلة انه نوع بيع لان الاصل في جواز البيع اشتراط قيام
المعقود عليه في ملك العاقد والقدرة على التسليم حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه فتسلمه
لا يجوز ثم ترك هذا الاصل في السلم رخصة بالنص وهو ما روي ان النبي علم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم وهذا لان المسلم فيه غير مقدور التسليم للعاقد عند العقد
ولا هو مقدور التسليم له بنفس العقد لان العقد سبب للوجوب عليه وقدرته على التسليم
بكون ماله لا بما عليه ولكنه محتاج الى مباشرة هذا العقد ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم
المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بان
يكتسب ويدرك غلاته بمجيء اوانه فجوز الشرع هذا العقد مع عدم المعقود عليه في ملكه

رخصة للحاجة ولكن بطريق نقل التسليم عند وجوب التسليم عادة وذلك بان يكون مؤجلا
فلم يجز التعليل فيه لكونه حكما خاصا ثبت بالخصوصية فيه بالنص كما بينا ولذلك قلنا المنافع لا تضمن
بالاتلاف والغصب لان وجوب الضمان يستدعي المماثلة والتقوم في المتلف وذلك لا يثبت الا بالاحراز
ولا تصور للاحراز في المنافع ثم ثبوت المماثلة والتقوم فيها بالعقد حكم خاص ثبت بالنص فلم
يكن قابلا للتعليل وكذلك اثبات المعادلة بينها وبين الاعيان في موجب العقد الفاسد والصحيح
حكم خاص فيهما لانه لا مماثلة بين المنافع وبين الاعيان باعتبار الاصل فالعين جوهر يقوم به
العرض والمنفعة عرض يقوم بالجوهر والمنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى
تفاوت فعرفنا ان ثبوت المساواة بينهما في مقتضى العقد حكم خاص بالنص فلا يقبل التعليل
بين ما يبقى وما لا يبقى تفاوت
وكذلك الزام العقد على المنافع قبل وجودها حكم خاص ثبت للحاجة او للضرورة من حيث انه لا
يتصور العقد عليها بعد الوجود لان الموجود لا يبقى وفي السلم وما لا يبقى في المسلم بحكم
العقد لا يكون محلا للعقد فلا يجوز تعدية هذا الحكم بالتعليل الى المحل الذي يتصور العقد عليه
بعد الوجود وهو نظير حل الميتة عند المخمصة فانه لما كان ثابتا بطريق الضرورة لم يجز تعليله
لتعدية ذلك الحكم الى محل اخر ومثال الفصل الثاني ما قال ابو حنيفة رحمه الله في جواز التوضي
بنبيذ التمر فانه حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلا للتعليل حتى لا يتعدى ذلك الحكم الى سائر
الانبذة ووجوب الطهارة بالقهقهة في الصلاة حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يكن قابلا
للتعليل حتى لا يتعدى الحكم الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلاة مطلقة
وهي ما يشتمل على جميع اركان الصلاة وكذلك بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا معدول به
عن القياس بالنص لان ركن الصوم ينعدم بالاكل مع النسيان والركن هو الكف عن اقتضاء
الشهوتين واداء العبادة بعد فوات ركنها لا يتحقق فعرفنا انه معدول به عن القياس فلم يجز تعدية
الحكم فيه الى المخطئ والمكره والنائم بصبغة بطريق التعليل فان قيل فقد عديتم حكم النص
الى الجماع وقد ورد في الاكل والشرب وكان ذلك بطريق التعليل قلنا لا كذلك بل قد ثبت
بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع في حكم الصوم وان ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء
الشهوتين جميعا فيكون الحكم الثابت بالنص في احدها ثابتا في الاخر بالنص ايضا لا بالمقايسة

لأنه ليس بينهما فرق في حكم الصوم سوى أحدهما الإثم فكان الإقدام على كل واحد منهما في تفويت ركن
الصوم لا جناية على محل الفعل من بضع أو طعام وهو يظهر حتى الرفعة مع سقوط الفطر فإنهما فعلان
مختلفان في الإثم وكل واحد منهما فعل موجب للقود بالنص لا بالقياس وكذلك من به سلس البول
ثبوتا لو كل صلاة كالمستحاضة وكان الحكم في كل واحد منهما ثابتا بالنص لا بالقياس لأن
النص ورد عند استدامة العذر وعلى هذا قلنا من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأي وجه سبقه
فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس وإنما ورد النص في القيء
والرعاف ثم جعل ذلك ورد في سائر الأحداث الموجبة للوضوء ولم يجعل ورود في الحدث
للاغتسال لتحقق المغايرة بينهما فإن قيل فكذلك يتوقع المكره والخاطئ في المساواة
بينهما وبين الناسي بأن يجعل كل واحد منهما عذرا قاصدا إلى الجناية على الصوم قلنا نعم
ولكن هذا إنما يستقيم إذا استوى القصد معنى في تفويت ركن الصوم وإذا كان القصد لا يعتبر في تحقق
ركن الصوم حتى أن من كان مغمى عليه في جميع النهار يتأدى ركن الصوم منه فكذلك لا يعتبر القصد لا يمنع
تحقق فوات ركن الصوم ولذلك مع عدم القصد قد يتحقق فوات ركن الصوم وانعدام الأداء به
فإن من أغمي عليه قبل غروب الشمس ثم كذلك إلى آخر الغد فإنه لا يكون صائما فإن العدم من القصد
لما بين الصوم ولا مساواة الضامن الخاطئ والمكره وبين الناسي فيما يرجع إلى عدم القصد فأما
الخاطئ إنما انعدم القصد منه باعتبار قصده إلى المضمضة وإنما ابتلي بالحرج خطأ يظهر بتمكن
التحرز منه وأما الناسي انعدم القصد منه لعدم علمه بالصوم أصلا ولكن النسيان لا صنع له فيه
والنبي أشار عليه السلام في قوله إن الله أطعمك وسقاك ولما كان نسبة العذر من له الحق على وجه
لا صنع للعباد فيه استقام أن يجعل الركن باعتباره قائما حكما فأما في المكره والنائم نسبة
العذر جاء من جهة العباد والحق في أداء الصوم لله فلم يكن هذا في نسبة كان من له الحق
الأمر في أن المريض يصلي قاعدا ثم لا يلزمه الإعادة إذا برئ والمقيد يصلي قاعدا ثم يلزمه الإعادة
إذا رفع القيد عنه وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صلاة لا يبني بعد الوضوء والذي
ابتلي بقيء أو رعاف يبني على صلاته بعد الوضوء لما أن ذلك حكم معدول به عن القياس بالنص
فلم يجز التعليل فيه وما ينبني على صنع العباد ليس نظير ما لا صنع للعباد من كل وجه ومن هذا

فيه صنع رب العباد

فيه صنع العباد

الجملة فلما حل الذبيحة مع ترك التسمية ناسيا حكم معدول به عن القياس بالنص فلم يجز تعليله
لتعدية الحكم إلى العامد ولا مساواة بينهما فإن الناسي معذور غير معرض عن ذكر اسم الله تعالى والعامد
جان معرض عن ذكر اسم الله على الذبيحة ومن أصحابنا رحمهم الله من ظن أن المستحسنات كلها بهذه
الصفة وليس كما ظن فالمستحسن قد يكون معدولا به عن القياس وقد يكون بيانا لنوع من القياس
إلا أنه قياس خفي على ما بينه في بابه ومن أصحابنا رحمهم الله من ظن أن الحكم الذي يكون ثابتا بالنص
وهو معنى معقول إلا أنه يعارض في ذلك المعنى معان أخر تخالفه فالجواب فيه كذلك أنه لا يجوز التعليل
فيه وليس كذلك فإن الأصل بمنزلة الراوي والوصف الذي به تعليل بمنزلة الحديث وفي رواية
الأخبار قد يقع الترجيح باعتبار كثرة الرواة على ما بينا ولكن لا يخرج من أن يكون رواية
الواحد معتبرا معمولا به فكذا هنا متى كان النص معقول المعنى فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى لتعدية
الحكم به إلى الفرع وإن عارضه ذلك المعنى معان أخر في الأصل فإنه ليس من شرط التعليل للتعدية
اعتبار جميع معاني الأصل وأما الفصل الثالث فهو أعظم هذه الوجوه فقها وأعمها نفعا
وهو شرط واحد اسما ولكن يدخل تحته أصول منها أن الكلام متى كان في اللغة فإنه لا يجوز المصير
فيه إلى الإثبات بالقياس الشرعي وبيان هذا في يمين الغموس فإن علماءنا رحمهم الله قالوا إنها لا تنعقد
موجبة للكفارة لأنها ليست بيمين معقودة ووجوب الكفارة بالنص في اليمين المعقودة وكان
الاشتغال في الحكم بالتعليل بقوله يمين بالله مقصودة باطلا لأن الكلام في إثبات
الاسم حقيقة فقد بان هذه ليست بيمين حقيقة وإنما تسمى يمينا مجازا إلا أن ركنها هذا الكلام
كان باستعمال صورة اليمين كبيع الحر يسمى بيعا مجازا وإن لم يكن بيعا على الحقيقة وإذا كان الكلام
في إثبات اسم اليمين حقيقة وذلك لا يمكن معرفته بالقياس الشرعي كان الاشتغال به فضلا من الكلام
ولكن طريق معرفته التأمل في أصول أهل اللغة فهم إنما وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق
من الخبر معنى فإن ما ليس فيه توهم الصدق بوجه لا يكون محلا لليمين لخلوه عن فائدته
وبدون المحل لا يتصور انعقاد اليمين ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله في اللواطة إنها لا
توجب الحد لأنها ليست بزنا واشتغال الخصوم بتعليل نص الزنا لتعدية الحكم أو إثبات
المساواة بينه وبين اللواطة يكون فاسدا لأن طريق معرفة الاسم النظر في موضوعات

الكتابي معذور

إطلاق البيع على الحر مجاز

اهل اللغة لا لاقيسة الشرعية وكذلك سائر الاشربة سوى الخمر لا تحد لشربها الا بالعلل ما لم
تسكر واشتغال الخصم بتعليل نص الخمر لتعديه الحكم او لاثبات المساواة فاسد لان الكلام في اثبات
هذا الاسم لسائر الاشربة فان قيل اعتبار المعنى لاثبات المساواة في الاسم لغة لا شرعا فالزنا
عند اهل اللغة اسم لفعل فيه اقتصار الشهوة على قصد سفح الماء دون النسل ولهذا سموه سفاحا
وسموا النكاح احصانا واللواطة مثل الزنا في هذا المعنى من كل وجه وكذلك الخمر اسم لما يخامر
العقل لشدته ولهذا لا يسمى العصير قبل التخمر ولا بعد التخلل وهذه الاشربة مساوية
للخمر في هذا المعنى قلنا هذا فاسد لان الاسماء الموضوعة للاعيان او للاشخاص عند اهل
اللغة المقصود بها تعريف المسمى واحضاره بذلك الاسم لا لخصوص تلك الوصف من المسمى بمنزلة الاسماء
الموضوعة للرجال والنساء كزيد وعمرو وبكر وما اشبهه فكذلك اسماء الافعال كالزنا واللواطة
واسماء الاعيان كالخمر وما هذه الدعوى الا نظير ما يحكى عن بعض الموسوسين انه كان يقول ابا
المعنى في كل اسم لغة انه لماذا وضع ذلك الاسم لما سمي به فقيل له لماذا سمي الجرجير جرجيرا
فقال لانه يتجرجر اي يتحرك فقيل له فالمحلة تتحرك ايضا ولا تسمى جرجيرا فقيل له لماذا سميت
القارورة قارورة قال لانه يستقر فيها المائع فقيل فالجوف ايضا يستقر فيه المائع ولا يسمى
قارورة ولا اشك ان الاشتغال بمثل هذا في الاسماء الموضوعة يكون من نوع الجنون فان قيل
الاحكام الشرعية انما تبنى على الاسامي الثابتة شرعا وذلك نوع من الاسامي لا تعرفه اهل
اللغة كاسم الصلاة للاركان المعلومة واسم المنافق لبعض الاشخاص وما اشبه ذلك
قلنا الاسماء الثابتة شرعا يكون ثبوتها بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة يكون ثبوتها
بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلة واحدة من اهل الاسم تشترك في معرفته جميع من يعرف
احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأي فانما يعرفه القائس فهذا تبين انه لا يكون
اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان ولهذا لا يكون استعمال القياس في الحاق النباش بالسارق
في حكم القطع لان القطع بالنص واجب على السارق فالكلام في اثبات اسم السرقة حقيقة وقد
قدمنا ان الشارع نفى التسوية بين النباش والسارق وفعل السرقة وهذا لان الاسماء نوعان
حقيقة ومجاز فطريق معرفة الحقيقة هو السماع من اهل اللغة وطريق معرفة المجاز منه الوقوف

على استعارة اهل اللغة وكما نعلم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في
احكام الشرع فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع وعلى هذا قلنا
لا اشتغال بالقياس لتصحيح استعارة الفاظ الطلاق للعتق يكون باطلا وانما يشتغل فيه بالتأمل
فيما هو طريق الاستعارة عند اهل اللغة وكذلك لا اشتغال بالقياس لاثبات الاستعارة في الفاظ
التمليك للنكاح يكون اشتغالا بما لا يعني له وكذلك في اثبات استعارة لفظ النسب للعتق وكذلك
لا اشتغال بالقياس في تصحيح ارادة العدد من لفظ الطلاق والاشتغال بالقياس لاثبات الموافقة
بين الشاهدين اذا شهد احدهما بالف والآخر بالفين او شهد احدهما بتطليقة والآخر بنصف تطليقة
فانما يكون من نوع هذا فالحاجة فيه الى اثبات الاسم وطريق الوقوف عليه التأمل في طريقه عند اهل
اللغة فكان الاشتغال بالقياس الشرعي فيه اشتغالا بما لا يفيد وكذلك الاطعام في الكفارات فان
اسقاط التمليك فيه بالقياس على الكسوة باطل لان الكلام في معنى الاطعام المنصوص عليه
ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة وانما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ
لغة وهو فعل يتعدى لازمه طعم وحقيقته فيما يصير به المسكين طاعما وذلك بالتمكين من الطعام
بمنزلة الاكل ثم لا نكون ندعه بدلالة النص فاما الكسوة فهو عبارة عن الملبوس دون فعل اللبس
ودون منفعة الثوب وعين الملبوس لا يصير له الا بالتمليك من المسكين فاما الالباس فهو
تمكين من الانتفاع بالملبوس ومن هذه الجملة الاختلاف في شرط العدالة والمذهب عندنا ان
تعليل الوصف بما لا يتعدى لا يكون اصلا وعند الشافعي هذا التعليل جائز والعلة لا تكون مقايسة
وعلى هذا جوازه هو تعليل نص الربا في الذهب والفضة بالثمنية وان كان لا يتعدى فيجب ان يكون
ذلك والمذهب عندنا ان حكم التعليل هو تعدية حكم الاصل الى الفروع وكل تعليل لا يتعدى فلك
فهو خال عن حكمه وعلى قوله حكم التعليل ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم يتعدى تلك العلة الى الفروع
بان وجد بها الحكم في الفروع كما في الاصل وتارة لا يتعدى فيبقى الحكم في الاصل بها ويكون
ذلك تعليلا صحيحا بمنزلة النص الذي هو عام مع النص الذي هو خاص احتج فقال
لان التعليل بالرأي حجة لاثبات حكم الشرع فيكون بمنزلة سائر انواع الحجج وسائر الحجج من الكتاب
والسنة اينما وجدت يثبت الحكم بها فكذلك التعليل بالرأي لان سائر الحجج تكون باعتبار نوع منها

وضعت الاسماء للاعيان

اسماء الافعال

اسماء الاعيان

لطيفة بحثية من موانع تعليل الاسماء لغة

الاحكام الشرعية

[illegible]

طريق الحقيقة وطريق المجاز

الاشتغال بالقياس [illegible] لتصحيح استعارة الالفاظ لا يجوز

حكم التعليل

والتعليل بالرأي انما يحصل بصعا ومتى وجد ذلك كان الحكم مضافا اليه سواء تعدى الى الفروع
او لم يتعد وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر
الاوصاف في هذا المعنى بخصوص الوصف الذي يقتصر على موضع النص وفي الوصف الذي يتعدى
الى المحل الآخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يستقيم الحجر عن التعليل به الا بمانع فكونه
غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة وانعدام وصف التعدي
فيه لا يخرجه من ان يكون حجة كالنص والجواب عن هذا الكلام بما هو الحجة لنا وهو ان الحجج
الشرعية لا بد ان يكون موجبه علما او عملا والتعليل بالرأي لا يوجب العلم بالاتفاق وهو فيما ام موجب
للعمل وانه باعتبار نص حجة والموجب للعمل ما يكون متعديا الى الفروع لان وجوب العمل
بالعلة انما يظهر في الفروع فاما الاصل فعنده كان موجبا للعمل في المحل الذي تناوله قبل
التعليل فاذا خلا عن التعدية لم يكن موجبا شيئا فلا يكون حجة شرعا فان قيل وجوب العمل
في الاصل بعد التعليل يصير مضافا الى العلة كما ان في الفرع بعد التعدية يصير وجوب العمل مضافا
الى العلة قلنا هذا فاسد لان قبل التعليل كان وجوب العمل بالنص والتعليل لا يكون الا على وجه
يكون مقررا حكم الاصل ولا يكون على وجه يكون مبطلا لحكم الاصل وهو اضافة وجوب العمل اليه
الا ترى ان وجوب العمل به لما كان مضافا الى النص قبل التعليل بقي مضافا اليه بعد التعليل به
ثم ان النص اقوى والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي فيكون الحكم وهو وجوب العمل في الاصل
مضافا الى اقوى الحجتين وهو النص بعد التعليل كما قبله واعتباره الاصل بالفرع في ان الحكم
فيه يكون مضافا الى العلة نهاية الفساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر
بالفرع في عموم حكمه بحال فان قيل مع هذا التعليل يصح ليثبت تخصيص الاصل بذلك
الحكم قلنا وهذا باطل فان التعليل بالنص يعلل الاصل بوصف يتعدى لا يمنع تعليله
بوصف آخر يتعدى الى ما وجد فيه ما هو شرط العلة لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى
احدهما ولا يتعدى الآخر فبهذا يتبين ان هذا التعليل لا يوجب تخصيص الاصل اصلا كيف
يقال هذا وبالاجماع يثبت ان انعدام العلة لا يوجب انعدام الحكم على ما بيناه في بابه

التعليل بالرأي لا يوجب العلم

بلغ

واما يكون التعليل بما لا يتعدى موجبا تخصيص الاصل اذا كان الحكم ينعدم بانعدام العلة كما
يوجد بوجودها ومن هذه الجملة تعليل الاصل لتعدية الحكم الى موضع منصوص فان ذلك لا يجوز
عندنا نص عليه محمد رحمه الله في السير الكبير وقال النص الوارد في هدي المتعة لا يجوز تعليله لتعديه
حكم الصوم فيه الى هدي الاحصار لان ذلك منصوص عليه واما القياس بالرأي على المنصوص والقياس
المنصوص على المنصوص والشافعي يجوز هذا التعليل اما لزيادة في حكم النص الآخر
بالتعليل ولهذا قال يجوز تعليله على وجه يوجب زيادة في حكم النص الآخر لا على وجه يوجب ما هو
خلاف حكم النص الآخر لان وجوب الزيادة به اذا كان النص الآخر ساكتا عنه يكون بيانا والكلام
وان كان ظاهرا فهو يحتمل زيادة البيان فلهذا جوزنا تعليل النص بوصف يتعدى الى ما فيه نص
آخر لاثبات الزيادة فيه ولكنا نقول الحكم الثابت بالتعليل في المحل الذي فيه نص اما ان يكون موافقا
للحكم الثابت بذلك النص او مخالفا له وعند الموافقة لا فائدة في هذا التعليل لان الحكم في
ذلك الموضع مضاف الى النص الوارد فيه فلا يصير بتعليل نص آخر مضافا الى العلة كما لا يصير الحكم
في النص المعلول مضافا الى العلة بعد التعليل كما مر وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل
في معارضة النص لغو وما يبطل حكم النص باطل بالاتفاق وان كان زيادة فهو مغير لما
حكم ذلك النص لان جميع الحكم قبل التعليل في ذلك الموضع ما اوجبه النص الوارد فيه
وبعد التعليل يصير بعضه والبعض غير الكل فعرفنا انه لا يخلو هذا التعليل من ان يكون
مغيرا لحكم النص ويتبين بهذا ان الكلام في هذا الفصل بناء على ما قدمنا ان الزيادة على النص
عندنا بمنزلة النسخ فكما لا يجوز اثبات نسخ المنصوص بالتعليل بالرأي فكذلك لا يجوز اثبات
الزيادة فيه ثم بيان قولنا ان شرط التعليل تعدية حكم النص بعينه في مواضع منها انا لا نجوز
تعليل نص الربوا في الاشياء الاربعة بالطعم لان الحكم في المنصوص عليها اثبات حرمة متناهية
بالمساواة وصفة الطعم توجب تعدية الحكم الى محال يكون الحرمة فيها مطلقة غير متناهية
وهي المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار فعرفنا ان هذا الوصف لا يوجب تعدية حكم النص بعينه
ان الحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة الا ترى ان الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة غير
الحرمة الثابتة بالتطليقات الثلاث ولهذا قلنا ان النقود لا تتعين في العقود بالتعيين

ولكنه اذا اخذ على الحكم ما هو نص فيه
موجب التعليل بعض ان يثبت الزيادة هـ

خلافاً لما يقوله الشافعي انها تتعين في الملك وتعيينها في العقد فقد تتعين بالتعيين كالسلع
وهذا لأن التعليل لا يوجب تعدية حكم الأصل بعينه لحكم البيع في السلع وجوب الملكية لا وجودها
فيهما ولهذا لا ندعي قيامها في ملك البائع عند العقد لنصحح العقد وحكم العقد في الثمن وجوبها
ووجودها بالعقد ولهذا لا نشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد
وجواز العقد بدون تعيينه لا على اعتبار انه مثل السلع ولكن لسقوط اعتبار وجوده بطريق
الرخصة فان هذا الحكم فيما وراء موضع الرخصة ثابت حتى يجوز الاستبدال به قبل القبض ولا يجوز
من النقض المتمكن فيه عند عدم التعيين بكون الأجل ولا يعتبر ما يقابله في المجلس بخلاف السلم
وعرفنا أن الحكم الأصلي في الثمن ما بيّنا وفي التعيين تغيير لذلك الحكم وجعل ما هو الركن شرطاً
وأي تغيير أتم من هذا فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم النص بعينه بل اثبات حكم آخر
في الفرع ولهذا قلنا ان ظهار الذمي باطل لأن حكم الظهار في حق المسلم انه يثبت به حرمة متناهية
بالكفارة فتعليل هذا الأصل بما يوجب تعدية الحكم الى الذمي يكون باطلاً لأنه لا يتعدى به حكم الأصل
بعينه وهو الحرمة المتناهية فان الذمي ليس من أهل الكفارة مطلقاً وما يعدونه الى الفرع هو مطلق
[illegible] فيما بينا انه لا يجوز تعليل النص الوارد في الناسي بالعذر لتعدي الحكم به الى الخاطئ
والمكره لأن الفرع ليس نظير الأصل فعذرهما دون عذر الناسي فيما هو المقصود بالحكم لأن عذر
الخاطئ أسفل عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز وعذر المكره باعتبار صنع هو مضاف
الى العباد فلا يجوز تعدية الحكم بالتعليل الى ما ليس نظيره وكذلك قلنا شرط النية في التيمم لا يجوز
تعليله بأنه طهارة حكمية لتعدية الحكم به الى الوضوء لأن الفرع ليس نظير الأصل في كونه طهارة لأن
التيمم باعتبار الأصل تلويث وهو لا يكون رافعاً للحدث بعينه بخلاف الطهارة بالماء، ولهذا
عذر الخاطئ لا ينفك عن تقصير
قلنا فان قيل فقد أوجبتم الكفارة بالأكل والشرب في رمضان على طريق تعدية حكم النص
الوارد في الجماع اليه والأكل والشرب ليس نظير الجماع لما في الجماع من الجناية على محل العقد
ولهذا تعلق به الحد رجماً في غير الملك وذلك لا يوجد في الأكل والشرب [illegible] حرمة المصاهرة
بالزنا بطريق تعدية الحكم من الوطء الحلال اليه وهو ليس نظيره لأن الأصل حلال يستحق به
النسب والزنا حرام لا يستحق به النسب وكذلك أثبتم الملك الذي هو حكم البيع بالغصب

وهو ليس نظيراً له فالبيع مشروع والغصب عدوان محض وهو ضد المشروع قلنا أما في مسألة
الكفارة فنحن ما أوجبنا الكفارة بطريق التعليل بالرأي كيف يقال هذا ومن أصلنا ان اثبات الكفارات
بالقياس لا يجوز خصوصاً كفارة الفطر فانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولكنا أوجبنا
الكفارة بالنص الوارد بلفظ الفطر وهو قوله من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر
ثم قد بينا انهما نظيران في حكم الصوم فان ركن الصوم هو الكف عن اقتضاء الشهوتين ووجوب
الكفارة باعتبار الجناية على الصوم بتفويت ركنه على أبلغ الوجوه لا باعتبار الجناية على المحل
وفي الجناية على الصوم هما سواء ووجوب الكفارة باعتبار الفطر المفوت لركن الصوم صورة
ومعنى والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب وما هذا الا نظير ايجاب القصاص في القتل بالسهم
والسيف فان القصاص يجب بالقتل العمد والسيف آلة لذلك الفعل كالسهم فلا يكون ذلك بطريق
تعدية الحكم من محل الى محل انما التعدية فيما قاله الخصم ان الكفارة تجب بجماع الميتة والبهيمة وعلى
هذا التعليل باطل لأن جماع الميتة والبهيمة ليس نظير جماع الأهل في تفويت ركن الصوم فان قوام
الركن معنى بما يميل اليه الطبع السليم لقصد قضاء الشهوة وذلك يختص بمحل يشتهى وفرج الميتة
والبهيمة ليس بهذه الصفة فكان هذا تعليلاً لتعدية الحكم الى ما ليس بنظير للأصل فكان باطلاً
وأما مسألة الزنا فالأصل في ثبوت الحرمة ليس هو الوطء بل الولد الذي يخلق من الماءين
اذا اجتمعا في الرحم لأنه من جملة البشر له من الحرمة ما لغيره من بني آدم ثم يتعدى تلك الحرمة الى
الزوجين باعتبار ان انخلاق الولد كان من مائهما فثبت معنى الاتحاد بينهما بواسطة الولد
فتصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته ويصير آباؤه وأبناؤه في كونهم محرم
عليهم كآبائها وأبنائها ثم يقام ما هو السبب لاجتماع الماءين في الرحم وهو الوطء مقام حقيقة
الاجتماع لاثبات هذه الحرمة وذلك الوطء يختص بمحل الحرث ولا معتبر بصفة الحل في هذا المعنى
ولأن الحرمة الوطء في هذا المعنى الذي لأجله أقيم هذا السبب مقام ما هو الأصل في اثبات
الحرمة الا ان اقامة السبب مقام ما هو الأصل فيما يكون مبنياً على الاحتياط وهو الحرمة
والسبب ليس بشرط في معنى الاحتياط فلهذا أقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل حقيقة
في اثبات النسب ولا يدخل على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الأخوات والعمات على أن يجعل

أخواتهما كأخواته في حقه لأن أصل الحرمة لا يمكن إثباته بالتعليل بالرأي وإنما يثبت بالنص والنص
ما ورد بامتداد هذه الحرمة إلى الأخوات والعمات فتعدية الحرمة إليهما يكون تغييراً لحكم النص
وقد بينا أن ذلك لا يجوز بالتعليل وعلى هذا أصل الغصب فإنا لا نوجب الملك به حكماً للغصب
كما نوجبه بالبيع وإنما نثبت الملك به شرطاً للضمان الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم
مشروع كالبيع ولكون الأصل مشروعاً اقتضى أن يكون شرطه مشروعاً وسائر فصولنا ولا نقض
في فصول منها أنا لا نجوز القول بوجوب الكفارة في القتل العمد بالقياس على قتل الخطأ
لأنه تعليل للأصل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص على حده ولا نجوز القول بوجوب الدية في العمد
المحض بالقياس على الخطأ لهذا المعنى أيضاً ولا نوجب الكفارة في اليمين الغموس بالقياس
على اليمين المعقودة على أمر في المستقبل لهذا المعنى أيضاً ولا نشترط صفة الإيمان فيمن يصرف
إليه الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة لما فيه من تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى
ما فيه نص آخر ولا نشترط الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين بالقياس على كفارة القتل
لأن فيه تعليل الأصل لتعدية الحكم إلى محل فيه نص آخر وفيه تعرض لحكم النص الآخر بالتغيير فإن
الإطلاق غير التقييد وبعدما ثبت الرقبة مطلقاً في كفارة اليمين والظهار فإثبات التقييد
فيه بالرأي لا يكون إلا تغييراً كما أن إثبات صفة الإطلاق في المقيد يكون تغييراً فأما الحرمة في الربائب
لما تقيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب يكون تغييراً
لا يجوز المصير إليه بالرأي وكذلك إثبات التقييد فيما كان مطلقاً بالنص وبيان الفصل الرابع وهو
ما قلنا إن الشرط أن يبقى حكم النص بعد التعليل في الأصل على ما كان قبله فلأنه لما ثبت أن
التعليل لا يجوز أن يكون مغيراً لحكم النص في الفروع فمن بطلان الأولى أنه لا يجوز أن يكون مغيراً
حكم الأصل في نفسه ففي كل موضع لا يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله
فذلك التعليل يكون باطلاً لكونه مغيراً لحكم الأصل ولهذا لم نجوز التعليل في قبول شهادة
المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم بعلة أنه محدود في كبيرة
لأن بعد هذا التعليل لا يبقى حكم النص الوارد فيه على ما كان قبله فإن قبل هذا التعليل
يكون هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك تتميماً للحد وبعد التعليل يصير هذا

إذا كان الأصل مشروعاً كان شرطه مشروعاً

بلغ التغيير ما يرى الكبير

الحكم من الحد فعلى هذا التعليل يكون بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييراً
على نحو ما قلنا في التغريب إذا لم نضم إليه التغريب في زنا البكر يكون حداً كاملاً وإذا ضم إليه
التغريب يكون بعض الحد وكذلك تعليل الشافعي في إبطال شهادته بنفس القذف بالقياس
على سائر الجرائم باطل لأنه تغيير للحكم في النص فإن في النص عجزه عن إقامة أربعة من الشهداء بعد
القذف بالنص لإقامة الجلد وإسقاط الشهادة فكان إثباته بنفس القذف بدون اعتبار
تلك المدة بطريق التعليل باطلاً لأن حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله ولذلك القول
بسقوط شهادة الفاسق أصلاً بالقياس على المحدود في القذف أو على العبد والصبي باطل
لأن الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التوقف في شهادته وبعد تعيين جهة البطلان فيه لا يبقى
التوقف فحكم النص بعد هذا التعليل لا يبقى على ما كان قبله وكذلك قلنا الفرقة بين الزوجين
لا تقع بلعان الزوج لأن الحكم الثابت بالنص اللعان من الجانبين وهي شهادات مؤكدة بالأيمان
ولتقريره ما نوجب الفرقة بينهما وقد ثبت بالنص أنهما لا يجتمعان أبداً وذلك أيضاً لا يقتضي زوال
الملك به كما بعد إسلام المرأة قبل إسلام الزوج فإنما يثبت حكم الفرقة بعد إباء الزوج عند القاضي
لا يجوز بطريق التعليل لأنه لا يبقى حكم النص بعد هذا التعليل على ما كان قبله فقبله المذكور
جميع الحكم وبعده يكون بعض الحكم إلا أن بعدما فرغا من اللعان تحقق فوات الإمساك
بالمعروف فيما إذا امتنع من ذلك واستحقا الفرقة عند فوات الإمساك بالمعروف ليس
موقوفاً على قضاء القاضي كما بعد إسلام أحد الزوجين إذا أبى الآخر الإسلام وكذلك
قلنا إذا أكذب الملاعن نفسه وضرب الحد جاز له أن يتزوجها لأن الثابت بالنص أن
المتلاعنين لا يجتمعان أبداً وبعد الإكذاب لا يكون ملاعناً لأنه يقام عليه حد القذف
فلا يجتمع اللعان والحد بعد وقد دخل في ضرورة القول بإقامة الحد عليه أن لا يبقى ملاعناً
ولهذا لو أكذب نفسه قبل اللعان فإنه يقام الحد عليه ولا لعان بينهما فإذا خرج من أن يكون ملاعناً
بإكذابه نفسه فلما أن كان قبل قضاء القاضي بالفرقة لم يفرق بينهما وإن كان بعد القضاء جاز له
أن يتزوجها لأنا لو أبقينا الحرمة بالقياس على الحرمة الثابتة بالرضاع والمصاهرة لم يبق
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فإن قبل التعليل كان الثابت بالنص حرمة الاجتماع

بلغ

بين الملاعنة وان وصل بعد تعليم ما الكرمونع في فصول بينها ان حكم نص الربوا المساواة بين الكيل
والكرم قبل التعليل ثم بعد التعليل خصصنا العلل الحنطة فلم يبق حكم النص بعد التعليل
بالكلية المنصوص على ما كان قبله وكذلك الشاة بصورتها ومعناها صار مستحقا للفقير
بالنص ثم بالتعليل بالمالية ابطلتم حقه عن الصورة فلم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص
على ما كان قبله وجوزتم بهذا التعليل ابطال حق المستحق مع انه لا يجوز استعمال الماء في
ابطال حق المستحق عن الصورة او المعنى كما في سائر حقوق العباد وقد ثبت بالنص حق الاصناف
في الصدقات لوجود الاضافة اليهم بلام التمليك ثم بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم في
المنصوص وجوزتم الصرف الى صنف واحد وثبت بالنص جواز التكفير باطعام عشرة مساكين
ثم بالتعليل غيرتم هذا الحكم في المنصوص فجوزتم الصرف الى مسكين واحد في عشرة ايام وثبت بالنص
تسليم التكبير عند الشروع في الصلاة ثم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم
هذا الحكم في المنصوص حتى جوزتم افتتاح الصلاة بلفظ التكبير وثبت بالنص جواز استعمال
الماء لتطهير الثوب عن النجاسة ثم غيرتم بالتعليل لكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم
في المنصوص حتى جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء قلنا
اما الاول فهو دعوى من غير تامل وانا ما خصصنا التعليل من البر الا بالنص فان النص
قوله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء والاصل في الاستثناء ان يكون المستثنى منه
في معنى المستثنى وعلى هذا بنى علماؤنا رحمهم الله مسائل الجامع اذا قال ان كان في هذه
الدار الا رجل فعبدي حر فاذا في الدار سوى الرجل دابة او ثوب لم يحنث فان كان فيها
سوى الرجل امراة او صبي حنث ولو كان قال الا حمار فاذا فيها حمار اخر سوى الحمار حنث
وان كان فيها ثوب سوى الحمار لم يحنث فان كان قال الا ثوب فاي شيء يكون في الدار سوى
الثوب مما هو مقصود بالامساك في الدور يحنث فعرفنا ان المستثنى منه في معنى المستثنى
والمستثنى هنا حال التساوي في الكيل واسما الحال من العين لا يكون فعرفنا به ان
النص المستثنى منه عموم الاحوال حال التساوي وحال المجازفة وحالة التفاضل وهذا
لا يتحقق الا في الكثير والا فما يكون مقدرا شرعا فعرفنا ان اختصاص التعليل كان بدلالة

الاصل في الاستثناء

بلغ

بلغ

النص فانه كان مصاحبا للتعليل لا ان يكون ثابتا بالتعليل واما الزكاة فنحن ما ابطلنا
بالتعليل شيئا من الحق المستحق لانه من خطاب من يقول بان الزكاة حق الفقراء مستحقا لهم
شرعا بل الزكاة محض حق الله تعالى فانها عبادة محضة وهي من اركان الدين وهذا الوصف
لا يليق بما هو حق العبد ومعنى العبادة فيها ان المؤدي يجعل ذلك القدر من ماله خالصا
لله تعالى حتى يكون مطهرا لنفسه وماله ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله تعالى
فانه وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الميعاد ومعلوم ان حاجات العباد مختلفة والامر
بايجاز المواعيد لهم من مال مسمى يمنع لا ادري في الاشياء الصورة ليكون المصروف
الى كل واحد منهم عين الموعود له بمنزلة السلطان يجيز اولياءه بجوائز مختلفة يكتبها لهم
ثم يامر واحدا بايفاء ذلك كله من مال سماه بعينه فانه يكون ذلك اذنا له في الاستبدال
ضرورة والناس يصرفون النص كالناس بالنص فيعرف ان ذلك كان ثابتا بالنص ولكنه
كان مجامعا للتعليل ثم التعليل لحكم شرعي لا لحق مستحق لاحد فان المؤدي بعدما صار لله تعالى
باسوائه الى الفقير ليكون كفاية له من الله باستدامة الصدقة وثبت بهذا النص كونه محلا
صالحا لكفاية الفقير وصلاحية المحل وعدم صلاحيته حكم شرعي كالخمر لا يكون محلا صالحا
للبيع والخل يكون محلا صالحا وهذه الصلاحية ثبت بالامر بالصرف الى الفقير
لا باعتبار كونه مطهرا للمتصدق من جملة الاوساخ والدليل اشار صلى الله عليه وسلم في قوله
يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس فسماه
بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان الحكم في شريعة من قبلنا ان الصدقات المقبولة والقرابين كانت
تاكلها النار ولا يجوز الانتفاع بها وفي شريعتنا لا تحل شيء منها للغني ويحل للفقير
لحاجته بمنزلة حل الميتة عند الضرورة فعرفنا ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى
كفاية الفقير وبعد التعليل بقي هذه الصلاحية كما كانت قبلها وبعد حكم الصلاحية
الثابت المحال كما هو حكم التعليل في الفاسد الشرعي وبهذا تبين ان اللام في قوله للفقراء
لام العاقبة اي لهم باعتبار العاقبة ولكن بعد تمام اداء الصدقات تجعل الامام لله بابتداء
التسليم الى الفقراء ويكون المراد بيان المصرف الذي يكون المال مستحقا لله تعالى خالصا

الزكاة حق الله تعالى

ان الله وعد الرزق لعباده وهو لا يخلف الميعاد

الصدقات تجعل كالنار

اللام للعاقبة

هو لا يسر له الكعبة فإن الأركان باعتبار التوجه إليها تصير صلاة لا أن يكون الصلاة
حقا للكعبة ثم كل صنف من هذه الأصناف جزء من المصارف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال
جزء منها كاستقبال جميعها في حكم الصلاة وهو ثابت بالنص لا بالتعليل وكذلك الصرف إلى
صنف واحد من سد خلة المحتاج بمنزلة الصرف إلى الأصناف لا بطريق التعليل وحكم الإطعام
كذلك فإن حكم النص المساكين العشرة محل الصرف وطعام الكفارة إليهم وهذا الحكم باق في
المنصوص بعد التعليل كما قبله ولكن تبين أن المراد بالنص التنصيص على صفة المسكنة في المصروف
إليه أن المطلوب سد الخلة وعلم يقينا تجدد الحاجة للمسكين بتجدد الأيام فصار بدلالة
النص ما يقع به التكفير سد عشر خلات وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام
كما ثبت بالصرف إلى عشرة مساكين وأما التكبير فلا نقول حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع
في الصلاة ولكن الواجب التعظيم باللسان لأن اللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه والصلاة
تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم ثم التعظيم
باللسان يكون بالثناء والذكر فكان ذكر الله على سبيل التعظيم ليحصل أداء الفعل المتعلق
باللسان ولا عمل للتعليل في تعيين التكبير بل التكبير آلة صالحة لذلك وقد تبين بعد هذا
التعليل أنه صالح لا أن هذا الفعل ما كان قبل التعليل وكذلك غسل النجاسة بالمائعات
فالمستحق ليس هو الغسل بعينه بل إزالة النجاسة عن الثوب حتى لا يكون مستعملا لها عند لبسه
ألا ترى أنه لو قطع موضع النجاسة بالمقراض أو ألقى ذلك الثوب أصلا لم يلزمه الغسل
ثم الماء آلة صالحة لإزالة النجاسة باستعماله وبعد التعليل تبين أن الخل آلة صالحة وحكم
الغسل طهارة المحل باعتبار أنه لم يبق عين النجاسة ولا أثرها فكل مائع يعصر بالعصر
فهو يعمل عمل الماء في المحل ثم طهارة المحل هي الأصل وانعدام صفة النجاسة في المحل بانعدام
ملاقاة النجاسة إلى أن يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا
الحكم إلى الفروع وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل ولا يدخل على هذا التطهير من
الحدث بسائر المائعات سوى الماء لأن عمل الماء في إزالة عين عن المحل الذي يلاقيه
أو في إثبات صفة الطهارة للمحل بواسطة الإزالة وليس في أعضاء المحدث عين يزول

كل ما ينعصر يعمل عمل الماء

باستعمال الماء

باستعمال الماء فإن أعضاءه طاهرة وإنما فيها مانع حكمي من أداء الصلاة غير معقول المعنى
وقد ثبت بالنص رفع ذلك المانع بالماء وهو غير معقول المعنى وقد بينا أن مثل هذا الحكم لا يمكن
تعليله للتعدية إلى محل آخر ولا يدخل على هذا الجواز تصحيح الوضوء بغير النية كغسل النجاسة
لأن الذي لا يعقل المعنى فيه ما هو مزال عن المحل عند استعمال الماء فأما الماء في كونه مزيلا
إذا استعمل في المحل معقول المعنى ولا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به كما في غسل النجاسات
فعلم أن هذه الحدود إنما يقف المرء عليها عند التأمل عن إنصاف وأما سائر القسم الخامس
فمما قاله علماؤنا رحمهم الله أنه لا يجوز قياس الأشربة سوى الخمر المسكرات على الخمر بطريق التعليل
في إباحة قليلها للتحريم وفي الحرمة لأن في النص قال خمر يعلق في الحل والحرمة وإذا تعدى الحكم إلى
محال آخر لا يكون الخمر خمرا وكان في هذا التعليل إبطال لفظ من ألفاظ النص بخلاف حكم الربا
فإن النبي عليه السلام لم ينقل الربا في ستة أشياء ولكن ذكر حكم الربا في أشياء فلا يكون في تعليل ذلك النص
إبطال شيء من ألفاظ النص ومن هذا النوع تعليل الشافعي حكم الربا في الأشياء الأربعة
بالطعم فإن في النص قال والفضل ربا أي الفضل حرام يفسد به العقد لأنه ربا والتعليل
بالطعم يبطل كون الفضل ربا لأنه يجعل علة الطعم فساد البيع في هذه الأموال أصل
إلا أن يوجد المخلص وهو المساواة في المعيار الشرعي فيكون هذا إبطالا لبعض ألفاظ النص
ومن ذلك تعليله لرد شهادة القاذف للفسق الثابت بالقذف فإنه إبطال لبعض ألفاظ
النص وهو قوله أبدا فإن رد الشهادة باعتبار الفسق لا يتأبد فإنه يتأبد بتوبته وهو
الفسق بعرض أن ينعدم بالتوبة فكان هذا تعليلا باطلا لتضمنه إبطال لفظ من ألفاظ النص
ومن جملة ما لا يكون استعمال القياس فيه طريقا لمعرفة الحكم النذر بصوم يوم النحر وأداء الظهر
يوم الجمعة في المصر بغير عذر قبل أداء الناس الجمعة وفساد العقد بسبب الربا فإن الكلام في
هذه الفصول في موجب النهي وإن علم بأي قدر يكون وفي النهي أحد أقسام الكلام كالأمر
فيكون طريق معرفة موجبه عند الإطلاق التأمل في معاني كلام أهل اللسان دون
القياس الشرعي ومن ذلك الكلام في الملك الثابت للزوج على المرأة بالنكاح أنه في حكم ملك
العين أو في حكم ملك المنفعة فإنه لا مدخل للقياس الشرعي فيه لأن بعد النكاح نفسها

واعضاؤها ومنافعها مملوكة لها فيما سوى المستوفى منها بالوطئ على ما كان قبل النكاح فاما
ملك عليها دون بكل الاشارة الى شيء من عينها انه مملوك عليها فيكون حكما ثابتا بخلاف القياس
وقد ثبت ان مثل هذا لا يقبل التعليل وانه ملك ضروري ظهر شرعا لتحقق الحاجة الى
تحصيل السكن والنسل من محل السنة عند الضرورة فلا يقبل التعليل ولان التعليل
انما يكون بشرط ان يكون الفرع نظير الاصل في الحكم الذي يقع التعليل له ولا نظير لملك النكاح
من بين انواع الملك لان سائر انواع الملك يثبت في محل مخلوق ليكون مملوكا للآدمي وهذا
الملك في الاصل يثبت على حرة هي مخلوقة لتكون مالكة واي مباينة فوق المالكية والمملوكية
فاذا ثبت انه لا نظير لهذا الملك من بين سائر الاملاك ثبت انه لا يمكن التعليل فيه لمعرفة صفته
ومن ذلك الكلام في موجب الرهن انه يد الاستيفاء حقا للمرتهن بمنزلة اليد التي تثبت في المحل
بحقيقة الاستيفاء ام حق البيع في الدين من المديون ليتم الشرك في الجهة الذي شرط ليتم
السبب والحكم ثبوت الملك في المحل نظير التصديق بمقداره لا يمكن اثباته بالقياس الشرعي
لان احكام العقود تختلف وضعا وشرعا واعتبار الاحكام ... بعضها نظير البعض
وشرط صحة التعليل ان يكون الفرع نظير الاصل بل نظيرا معروفة حكم الرهن الكامل في الاصل
وضع هذا العقد شرعا فيقول انه مشروع ليكون وثيقة لجانب الاستيفاء لا مؤكدا للوجوب
الا ترى انه يختص بالمال الذي هو محل للاستيفاء فاما محل الوجوب الذمة واذا كان وثيقة
لجانب الاستيفاء والثابت بحقيقة الاستيفاء ملك العين وملك اليد في الرهن لا يثبت ملك العين
فعرفنا ان موجبه ملك يد الاستيفاء بمنزلة الكفالة فانها وثيقة لجانب الوجوب ولهذا اختصت
بالذمة ثم كان موجبها من جنس ما يثبت بحقيقة الوجوب وهو ملك المطالبة لان الثابت
بالحقيقة ملك اصل الدين في ذمة من هو عليه وثبوت حق المطالبة بالاداء فالثابت بالوثيقة
التي هي لجانب الوجوب من جنسه وهو حق المطالبة حتى يملك مطالبة الكفيل بالدين مع بقاء اصله في ذمة
المديون ومن ذلك الكلام في المعتدة بعد البينونة انه هل يقع عليها الطلاق فان تعليل
الخصم بانه ليس عليها ملك متعة ولا رجعة فلا يلحقها طلاق كمنقضية العدة تعليل باطل
لان الخلاف في ان العدة التي هي حق من حقوق النكاح هل تكون بمنزلة اصل النكاح في بقائها

العدة

محلا لوقوع الطلاق عليها باعتبار انها لا تنقضي لا عدة لم ار وجه لتعميم هذا
التعليل لثبت به هذا الحكم للخصم وكذلك هذا التعليل في نكاح الاخت بعد البينونة من الخصم
باطل لان الكلام في ان العدة التي هي حق النكاح هل تقوم مقام النكاح في ابقاء المنع الثابت بسبب
النكاح ام لا وفي منقضية العدة لا عدة وهذا لان الثاني سكران يكون الحكم مشروعا وما ليس مشروع
كيف يمكن اثباته بالقياس الشرعي ومن هذا النوع تعليله في اسلام المروي في المروي لان العقد
جمع بدلين لا تجري فيهما ربا الفضل فكان بمنزلة الهروي مع المروي لان الكلام في ان الجنس هل
هو علة لتحريم النساء وفي الهروي مع المروي لا جنس وبهذا يتبين ان حجة المدعي المثبت
غير حجة المنكر النافي ومن هذا النوع الكلام فيما اذا قال لامرأته انت طالق بائنة او رجعية
يقطع بهذا الكلام لا فان تعليل الخصم بانه ما اعتاض عن طلاقها فيكون تعليلا باطلا
لان الكلام في ان صفة البينونة هل هي مملوكة للزوج بالنكاح كاصل الطلاق ام لا فالخصم
ينكر كون ذلك مملوكا له ونحن نقول ان ذلك مملوك له واما لم يصرح بلفظ الطلاق لا
انه غير مملوك بل لانه ساكت عن هذه الصفة فان وصفها بالطلاق وكان يمنع النكاح ابتداء وبقاء
فانما نطيعوا به هذا الحكم النازل في موضع هذا الملك فيما صار به اصل الطلاق مملوكا له
فان انه باعتبار ان الوصف مملوك له كان التصريح به بذلك الوصف عاملا وعند عدم التصريح
لا يثبت بسببه لم يوجد كالاستثناء اصل الطلاق اذا لم يوجد منه التكلم بلفظ الطلاق او بلفظ
اخر قائم مقامه ومن هذا النوع تعليل الخصم في عقد الاجارة انها توجب ملك البدل في الحال
بالقياس على عقد البيع فان شرط صحة القياس ان يكون الاصل والفرع نظيرين وفي البيع
ما هو المعقود عليه قائم مملوك في الحال وفي الاجارة ما هو المعقود عليه معدوم غير مملوك
عند العقد فعلم انهما متغايران واذا لم يكن احدهما نظيرا للاخر في الحكم الذي وقع التعليل
لاجله لا يستقيم تعدية الحكم من احدهما الى الاخر في القياس الشرعي ومن نوع ما بدأنا به هذا
الفصل قول رسول الله صلعم للاعرابي في حديث كفارة الفطر كلها انت وعيالك فان من الناس
من اشتغل بتعليل ذلك لتعدية الحكم الى غير الاعرابي فيتطرق به الى القول بانتساخ حكم الكفارة
وذلك الكون عندنا لان النبي علم حصول الاعرابي بصفة التكفير منه بالصرف الى نفسه وعياله

تطليقة

وكان ذلك لتطويق الاكرام له وقد يشار الى مثل هذا لا بمثل التعليل **فصل** الركن
ركن القياس هو الوصف الذي جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص من بين الاوصاف التي يشتمل
عليها اسم النص ويكون الفرع به نظيراً للاصل في الحكم الثابت باعتباره في الفرع لان ركن الشيء
ما يقوم به ذلك الشيء وانما يقوم القياس بهذا الوصف ثم هذا الوصف قد يكون لازماً للاصل
وذلك نحو احد الركنين عندنا في الحلي باعتبار صفة الثمنية في الاصل وعند الخصم اسم حكم الربوا
في الذهب والفضة بعلة الثمنية والثمنية صفة لازمة لهذين الجوهرين فانهما خلقا جوهري الاثمان
لا انفكاك لهما عن هذا الوصف بحال وقد يكون عارضاً واسماً نحو قوله عليه السلام للمستحاضة في بيان علة
بعض الطهارة انه دم عرق انفجر والدم اسم علم والانفجار صفة عارضة مثاله تعليل علمائنا
رحمهم الله نص الربوا بالكيل والوزن فان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والاوقات وقد يكون حكماً نحو قول رسول الله صلعم للخثعمية ارايت لو كان على ابيك
دين الحديث فان الدين عبارة عن الوجوب في الذمة وذلك حكم قد يثبت حكماً بالاستدلال
بحكم اخر وذلك دليل جواز التعليل بالحكم وقد يكون هذا الوصف فرداً وقد يكون مثنى وقد يكون
عدداً فالفرد نحو تعليل ربوا النسا بوصف واحد وهو الجنس او الكيل او الوزن عند اتحاد
المعنى والمثنى نحو علة حرمة التفاضل فانه القدر مع الجنس والعدد نحو تعليلنا في نجاسة
سور السباع بانه حيوان محرم الاكل لا للكرامة ولا بلوى في سوره وانما يكون العدد من
الاوصاف علة اذا كانت لا تعمل حتى ينضم بعضها الى البعض فان كان كل وصف يعمل في الحكم
بانفراده فانه لا يكون التعليل بالاوصاف كلها وقد يكون ذلك الوصف في النص وقد
يكون في غيره اما ما يكون في النص فغير مشكل لانه انما يعلل النص فالتعليل بوصف فيه يكون
صحيحاً لا محالة واما في غيره فنحو ما روي ان النبي صلعم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم فان هذه الرخصة معلولة باعدام العاقد وذلك ليس في النص ونهى رسول الله صلعم عن بيع الآبق
وعن بيع الغرر وهو معلول بعجز البائع عن تسليم المبيع او جهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي الى
المنازعة وهذا ليس في النص وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة ثم علل الشافعي
هذه الحرمة بارقاق الحر جزأه وهو الولد مع غنيته عنه وهذا ليس في النص لكن

ركن القياس

ذكر البيع يقتضي بائعاً وذكر السلم يقتضي عاقداً وذكر النكاح يقتضي ناكحاً وما ثبت بمقتضى النص
فهو كالمنصوص وكذلك علل علماؤنا نهي رسول الله صلعم عن صوم يوم النحر بعلة رد الضيافة
التي للناس في هذا اليوم من الله تعالى بالقرابين وذلك ليس في النص وكل نهي جاء لمعنى في غير
المنهي عنه فهو من هذا النوع ومن التعليل بالحكم ما قال علماؤنا رحمهم الله في بيع المدبر انه
تعلق عتقه بمطلق الموت فان المعلق حكم ثابت بالتعليق فيكون ذلك استدلالاً بحكم على حكم وانما جاز
هذا كله لان الدليل الذي يثبت به كون الوصف حجة الاثر فيعتبر ان يكون موجوداً في الحكم المعلل
ومتى ظهر لنا مما ذكرنا التأثير في الحكم فقد ثبت بالدليل انه علة الحكم من غير اختلاف ان جميع الاوصاف
التي يشتمل عليها اسم النص لا يكون علة لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص والحكم في
المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة ولا اختلاف ان كل وصف من اوصاف المنصوص لا يكون علة للحكم
لان العلة للحكم بعضها فان الحنطة تشتمل على اوصاف فانها مكيلة موزونة مطعومة مقتات
مدخرة حبة شيء جسم ولا نقول ان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة احد
هذه الاوصاف واتفقوا انه لا يعتبر المعلل حتى يجعل اي هذه الاوصاف شاء علة من غير دليل
لان دعواه لوصف من بين الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه للحكم انه كذا فكما لا يسمع منه دعوى
الحكم الا بدليل فكذلك لا يسمع منه الدعوى في وصف انه هو العلة الا بدليل ثم اختلف العلماء
في الدليل الذي به يكون الوصف علة للحكم قال اهل الطرد هو الاطراد فقط من غير ان يعقل
معنى معقول وتفسير الاطراد عند بعضهم وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعند بعضهم
يشترط ان يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه وان يكون المنصوص عليه قائماً في الحالين ولا
حكم له وعند بعضهم يعتبر الدوران وجوداً وعدماً فاما قيام الحكم في المنصوص ولا حكم له
فهو مفسد للقياس لا ان يكون مصححاً له وقال جمهور الفقهاء العدم لا الحكم عند عدم العلة
لا يكون دليل صحة العلة ووجود الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة ولكن الدليل
صحة العلة ان يكون الوصف صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد فانه لا بد من ان يكون
صالحاً لوجود ما به يصير اهلاً للشهادة ثم يكون معدلاً لا لظهور عدالته عند القاضي
ثم يأتي بلفظ الشهادة من بين سائر الالفاظ حتى يصير بها ذلك موجباً للعمل بها بلا خلاف

الدليل الذي يكون به علة الحكم

تفسير الاطراد

الدوران

دليل صحة العلة

صفة الصلاحية للعلة بالملايمة

فسا وبين الشافعي ان صفة الصلاحية للعلة بالملايمة ومعناها ان يكون موافقة للعلل المنقولة
عن رسول الله صلعم وعن الصحابة رض عنهم نابيه عن طريقهم في التعليل لان الكلام في العلل الشرعية
والمقصود اثبات حكم الشرع بها فلا يكون صالحة الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم
عرف احكام الشرع ثم الخلاف ورا ذلك في العدالة فقال علماونا رحمهم الله عدالة العلة تعرف

عدالة العلة

باثرها ومن كان مؤثرا في الحكم المعلل فهي علة عادلة وان كان يجوز العمل بها قبل ظهور التاثير
ولكن انما العمل بها اذا علم باثرها ولا يجوز العمل بها عند عدم الصلاحية بالملايمة بمنزلة الشهادة
فان الشاهد قبل ان ثبت الصلاحية للشهادة فيه لا يكون العمل بشهادته وبعد ظهور الصلاحية
قبل العلم كالمستور لا يكون العمل بشهادته ولكن يكون العمل حتى لو قضى القاضي بشهادة المستور
قبل ان يظهر عدالته يكون نافذا وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف بكونه مخيلا اي
موقعا في القلب خيال الصحة للحكم ثم العرض على الاصول بعد ذلك احتياطا وقال بعضهم
بل العدالة بالعرض على الاصول فاذا لم يعارضه اصل من الاصول ناقضا ولا معارضا
فحينئذ يصير معدلا واذني ما يكفي لذلك اصلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفة ذلك بعرض
حاله على المزكين واذنى ما يكفي لذلك عنده اثنان فعلى قول هذا الفريق من اصحابه لا يكون العمل
وان كان مخيلا قبل العرض على الاصول وعلى قول الفريق الاول يجوز العمل به لانه صار معدلا
بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياط والنقض جرح والمعارضة دفع واما اهل
الطرد احتجوا بالظواهر الموجبة للعمل بالقياس فانها لا تخص علة دون علة فيقتضي
الظاهر جواز العمل بكل وصف والتعليل به الا ما قام عليه دليل وان كل وصف يوجد الحكم
عند وجوده فانه وصف صالح لان يكون علة وهذا لان علل الشرع امارات للاحكام وليست
علي نهج العلل العقلية وامارة الشي ما يكون موجودا عند وجوده وكما يجوز اثبات احكام الشرع
بعين النص من غير ان يعقل فيه المعنى على ان يجعل اسم النص امارة لذلك الحكم يجوز اثبات الحكم
بوصف ثابت باسم النص من غير ان يعقل فيه المعنى على ان يكون ذلك الوصف علة للحكم فان
الشرع ولاية شرع الاحكام كيف يشا فلا اشتراط لكون المعنى معقولا فما هو امارة حكم
الشرع اثباته يوجب حجة لكون القول به اصلا والفريق الثاني منهم استدلوا بمثل هذا

الكلام ولكنهم قالوا العلة ما يتغير به حكم الحال على ما بيناه في موضعه ووجود الحكم مع وجود
الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون لكونه علة لا يتعين جهة كونه متغيرا الا بانعدام الحكم عند
عدمه فبه يتبين انه لم يكن اتفاقا ثم الحكم الثابت بالعلة اذا كان يحتمل الرفع لا يبقى بعد انعدام
العلة كالحكم الثابت بالبيع وهو الملك لا يبقى بعد فسخ البيع ورفعه واشتراط قيام المنصوص عليه
في الحالين ولا حكم له ليعلم به ان ثبوت الحكم بوجود علته لا بصورة النص وذلك نحو آية الوضوء في
النص ذكر القيام الى الصلاة والعلة الموجبة للطهارة الحدث فان الحكم يدور مع الحدث وجودا
وعدما والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلاة قائم في الحالين ولا حكم له وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان فيه نص على الغضب والعلة فيه شغل القلب
حتى دار الحكم معه وجودا وعدما والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له وقال الخمر بالخمر
مثلا بمثل والعلة الموجبة للحرمة والفساد الفضل على الكيل لان الحكم يدور معه وجودا
وعدما والمنصوص عليه وهو الحنطة بالحنطة قائم في الحالين ولا حكم له وجواب اهل الفقه
عن هذه الكلمات ظاهر فان الظواهر الدالة على جواز العمل بالقياس باتفاق لا تدل
على ان كل وصف من اوصاف الاصل صالح لان يكون علة فانه لو كان كذلك لتخير المعلل وارتفع
معنى الابتلاء بطلب الحكم في الحوادث اصلا واذا انتفاء ان لا هذه النصوص لوصف من
اوصاف الاصل فقد ابتلينا بطلبه حتى امرنا بالاعتبار فلابد من ان يكون في ذلك الوصف معنى
معقول يكون التمييز به وبين سائر الاوصاف ليوقف عليه وما هذا الا نظير النصوص المثبتة
لصفة الشهادة لهذه الامة فان ذلك لا يمنع القول باختصاص الصلاحية ببعض الاوصاف
واختصاص الادا بلفظ الشهادة من بين سائر الالفاظ وهذا لان اوصاف النص يعلم بالحس
او السماع وذلك يشترك فيه اهل اللغة وغيرهم ممن له حاسة صحيحة مع الفقهاء المعللين
بالقياس لاثبات الحكم وقد اختص به الفقهاء فعرفنا ان اختصاصهم بذلك لم يكن الا بمعنى معقول
في الوصف الذي هو علة لا يمكن الوقوف عليه الا بالتامل من طريق الفقه وقوله علل الشرع امارات
قلنا نعم هي امارة من حيث انها غير موجبة بذواتها ولكنها موجبة للحكم بجعل الشرع اياها
موجبة العمل بها ومعلوم انه لا يمكن العمل بها الا بعد معرفة عينها وطريق ذلك التعيين بالنص

او الاستنباط بالراي وهذا لعدم التعيين بالنص ولا يتاتى فيه الاستنباط بالراي اذا لم
يكن معقول المعنى لان العقل طريق يدرك به ما يعقل كما ان الحس طريق يدرك به ما يحس دون ما لا
يحس وليس هذا ايضا للاحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى لان النص موجود بنفسه فان كلام
من يشتغل بالقياس بقوله وقد حصل التعيين بالنص هنا لكونه غير معقول المعنى لا يعجزنا عن العمل به
فاما التعليل ببعض الاوصاف فهو غير موجب بنفسه وانما يجب العمل به بطريق انه اعمال الراي ليتوصل
به الى الحجة في حكم شرعي فيما لم يكن معقول المعنى لا يتاتى اعمال الراي فيه ثم الدليل على ان الدوران
لا يصلح ان يكون علة ان الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما ويدور مع الشرط وجودا وعدما فان من قال
لعبده ان دخلت الدار فانت حر فالعتق بهذا الكلام يدور مع الدخول وجودا وعدما واحد
لا يقول دخول الدار علة العتق بل هو شرط العتق [illegible] الاصل دوران الحكم مع العلة
وجودا وعدما فاما الشرط فشارط لكونه لا بعد تعليق الحكم به نصا فلما [illegible] ذلك
ان علل الشرع امارات فانه لا يفهم من ذلك اللفظ الا ان الشرع جعلها امارة للحكم بان علق الحكم
بها واي فرق بين تعليق حكم العتق المولى بدخول الدار شرطا وبين التعليق الثابت شرعا هنالك
دوران الحكم بمجرده لا يدل على كونه علة فهنا كذلك ثم هذا كان الاصل هو دوران الحكم مع العلة
وللخصم هذا احتمال الدوران مع الشرط قائم وباحتمال لا تثبت العلة فاما اشتراط قيام
المنصوص عليه في الحالين ولا حكم له فقد جعل ذلك بعضهم مفسدا للقياس باعتبار ما ذكرنا
ان شرط صحة التعليل هو ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا جعل التعليل
على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك اية فساد القياس لا دليل صحة فاما من شرط ذلك
مفسدا لما ذكرنا فالجواب عن كلامه ان هذا وهم اشتبه به لقلة تامله لان المقصود بالتعليل تعدية
حكم النص الى محل لا نص فيه وليس يكون ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل واذا لم يبق له حكم
فالتعدية بالتعليل في اي شيء يكون فاما اية الوضوء فمعنى قوله اذا قمتم من الحدث على لوجوب الوضوء
ولكن من شرط القيام الى الصلاة الطهارة عن الحدث فكان بعد تقديره اذا قمتم الى الصلاة
وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث للايجاز والاختصار على ما هو عادة اهل اللسان
في اسقاط بعض الالفاظ ايجازا اذا كان في الباقي دليل عليه فيه المذكور هنا دليل على

المحذوف وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله عند ذكر البدل او جاء
احد منكم من الغائط فدل ان البدل انما يجب عند القيام الى الصلاة بدلالة النص لا بطريق التعليل
والاستنباط بالراي وكذلك قوله عليه السلام لا يعصي العاصي حين يعصي وهو مؤمن انما عرفنا ان المراد
النهي عن العصيان عند شغل العقل بمخافة العقاب بدليل الاجماع لا بطريق الاستنباط بالراي
والاجماع حجة سوى الراي فان التعليل بالراي بعد الاجماع يكون فيه لا بالاتفاق فكيف يستقيم ان لا يكون
للنص حكم بعد التعليل والفرع ما حصل التعليل بالراي الا بعد النص وما لا لا اثبات الحكم فما لا
نص فيه وبيان هذا في حديث معاذ رضي الله عنه [illegible] وجد بنص الربوا هكذا فان
المساواة في الكيل انما عرفناه بالنص لا بالراي وهو قوله في بعض الروايات مكان قوله مثل
بمثل كيلا بكيل او بالاجماع فعلمنا انه ليس المراد من قوله مثلا بمثل الا المماثلة في الكيل
وكذلك قوله لا سواء بسواء اتفاق ان المراد المساواة في الكيل فعرفنا ان من قال في هذه
المواضع بان الحكم دار مع العلة وجودا وعدما والمنصوص عليه قائم في الحالين ولا حكم له
فهو مخطئ في ما قاله في مورد النص وانما هو طريق التعليل في الفقه ثم الدليل على ان
انعدام الحكم عند عدم الوصف لا يكون دليل صحة العلة ما ذكرنا من الشرط وان ثبوت الحكم
لما كان بورود الشرع به فانعدام الحكم عند انعدام العلة الموجبة شرعا يكون بالعدم
الذي هو اصل فيه لا ان يكون مضافا الى العلة حتى يكون دليل صحة العلة والدليل على ان وجود
الحكم عند عدم العلة لا يكون دليل فساد العلة اتفاق الكل على ان الحكم يجوز ان يكون ثابتا في محل
بعلل ثم بانعدام بعضها لا يمتنع بقاء الحكم بالبعض الذي هو باق كما لا يمتنع ثبوت الحكم
ابتداء بتلك العلة وبهذا تبين انه لا بد من القول بانه لا ينعدم الحكم الا بانعدام جميع العلل
التي كان الحكم ثابتا بكل واحد منها فعرفنا ان وجود الحكم عند عدم علة لا يكون دليل فسادها
وفساد القول بان دليل صحة العلة دوران الحكم معه وجودا وعدما كالمتفق عليه فان القائسين
اجمعوا ان علة الربوا احد اوصاف الاصل وادعى كل واحد منهم ان الصحيح ما ذهب اليه
ومعلوم ان كل قائل يمكنه ان يستدل على صحة علته بدوران الحكم معه وجودا وعدما وكذلك لو قال
ان العلة في بكر المستحق معنى السن والمراه كان ذلك فاسدا بالاتفاق فان احدا لا يقول

فلم يستقل سائر الاشربة مع وجود الشدة والمرارة ثم هذا القائل تمكن من تصحيح قوله بدوران الحكم معه
وجودا وعدما فان العصير قبل ان يتخمر لا يكون مسكرا وبعد التخمر يكون مسكرا لوجود الشدة والمرارة ثم بعد
التخلل لا يكون مسكرا لانعدام الشدة والمرارة الا ان يقول بتخصيصه وقد بينا الدلالة على
فساد القول بتخصيص العلل الشرعية على ما نبينه فيفسد به ايضا القول بتخصيص ما هو دليل
صحة العلة لان ذلك حجة شرعية باتفاق بطريق الراي فان قيل مثل هذا يلزم القائلين بان دليل صحة
العلة الاثر فان الحكم يدور مع العلة المؤثرة وجودا وعدما عند من لا يجوز تخصيص العلة وهو الصحيح
فلما يعم ولكن لا نجعل الدوران دليل صحة العلة وانما نجعل كونه مؤثرا في الاصول دليل صحة العلة
ولا نجعل معنى دوران الحكم مع هذا الاثر في جميع الاصول كما دوران الحكم مع العلة وجودا
وعدما يكون اتفاقا فاما الذين قالوا من اصحاب الشافعي بان الاثر الذي هو دليل صحة العلة ان يكون
مخيلا واحتجوا بان هذا الاثر مما لا يحس بطريق الحس ولكنه يعقل فيكون طريق الوقوف عليه بحكم
القلب فاذا تخايل في القلب اثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به بمنزلة التحري فان القلب
عند انقطاع سائر الادلة فان تحكيم القلب فيه جائز ويجب العمل بما يقع في قلب من ابتلي به انه جهة
الكعبة وعليه دل قول رسول الله صلعم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك
فما حاك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فقيل فيما ان العدالة تحصل بصفة الاخالة ثم العرض
على الاصول بعد ذلك احتياط والعمل به قبله جائز بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة
عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكي بعد ذلك نوع احتياط فان لم يعمل
ورجع الى المزكي فهو احتياط اخذ به لجواز ان يظهر له بالرجوع اليهم ما لم يكن معلوما له
قال وهذا خلاف بيان الشاهد فان بصفة الصلاحية هناك لا تثبت العدالة لان الشاهد
مبتلى بالامر والنهي وهو امين فيما اؤتمن من حقوق الشرع يتوهم منه اداء الامانة فيكون عدلا
به والخيانة فلا يكون عدلا معه واذا لم يظهر اداء الامانة منه معلوما للقاضي لا يصير عدلا عنده ما لم
يعرض حاله على المزكي فاما الوصف الذي هو علة بعد ما علم صفة الصلاحية فيه تصير عدالته
معلومة اذ ليس فيه توهم الخيانة فلهذا كان العرض على الاصول هنا احتياطا فان سلم عما يناقضه
ويعارضه يكون مطردا في الاصول لحكم وجوب العمل به يزداد وكادة وان ورد عليه نقض

دليل صحة العلة الاثر

الصحيح

استفت قلبك

فذلك النقض جرح بمنزلة الشاهد الذي هو معدول العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين
فان ذلك يكون جرحا في عدالته لا ان يتبين به انه لم يكن عدلا والمعارضة دفع بمنزلة شاهد اخر
يشهد بخلاف ما شهد به العدل واما الفريق الثاني فانهم قالوا كونه مخيلا امر باطن لا يمكن
اثباته على الخصم وما لم يثبت صفة العدالة لا يكون حجة على الخصم لا يمكن الزام الخصم به وانما
صفة العدالة فيه بما انه صفة الصلاحية وهو الملاءمة فان ذلك يكون بالعرض على العلل المنقولة
عن السلف حتى اذا علم الموافقة كان صالحا وبعد صفة الصلاحية يحتمل ان لا يكون حجة لان العلل
الشرعية لا توجب الحكم بذواتها فلا بد من اثبات صفة العدالة فيه بالعرض على الاصول حتى اذا كان مطردا
سالما عن النقوض والمعارضات فحينئذ تثبت عدالته من قبل ان الاصول شهود الله على احكامه كما ان
الرسول في حال حياته وسكوته عن الرد وذلك دليل عدالته باعتبار ان السكوت بعد تحقق الحاجة الى
البيان لا يحل فعرفنا ان بالعرض على الاصول تثبت العدالة كما ان عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله
على المزكين والفرق الثاني الذي قالوا ان بعد ثبوت صفة الصلاحية للشاهد انما يبقى
احتمال الكذب في ادائه وهنا بعد ثبوت صفة الصلاحية يبقى الاحتمال في اصله ان الشرع جعله
علة للحكم ام لا فانه ان ورد عليه نقض او معارضة تبين به ان الشرع ما جعله علة للحكم
لان المناقضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وكذلك المعارضة اللازمة لا تكون في الحجج الشرعية فاذا كان هناك باعتبار
الاحتمال في الوصف لا يكون حجة للعمل به فمع تحقق الاحتمال في الاصل لان لا يكون حجة كان
اولى وكان طريق دفع ذلك الاحتمال هناك العرض على المزكين والذي فيه اسنان فالطريق هنا
العرض على الاصول والذي ذلك الاصل ان لا نهاية للاعلى وفي الوقوف على ذلك حرج بين فلهذا
القول نفس ان العرض على جميع الاصول ليس بشرط عنده كما ذهب اليه بعض شيوخنا وسوحته
فان من شرط ذلك لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم يقول وراء
هذا اصل اخر هو معارض او ناقض لما ادعيت فلا يجد بدا من ان يقول لم يقم عندي دليل النقض
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم على ما نبينه في بابه قالوا والذي يحقق ما
ذكرنا ان المعنى الذي اوجب علم النص كان طريق ثبوتهما السلامة عن النقوض والمعارضات

الاصول شهداء الله على احكامه

مناقض

كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله وقال ولو كان من
عند غير الله الآية فبهذا تبين انه طريق اثبات الحجة لما لا يحس هذا واما علماؤنا رحمهم الله فانهم
يقولون حاجتنا الى اثبات دليل الحجة مما لا يحس ولا يعاين وطريق ذلك الاثر الذي يظهر في موضع من
المواضع الا ترى ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد هذا وهو ان ينظر الى ان دينه ومنعه عن
ارتكاب ما يعتقده الحرمة فاذا ظهر اثر ذلك في سائر المواضع نترجح جانب الصدق في شهادته
بطريق الاستدلال بالاثر وهو ان الظاهر انه ينزجر عن شهادة الزور لاعتقاد الحرمة فيه
وكذلك الدلالة على اثبات الصانع يكون باثار صنعه بطريق الوصف والبيان على وجه
محيح علمه كما نبينه في موضع وكذلك في المحسوسات كالجرح ونحو ذلك فانه يستدل عليه باثره جراحة
حسا والاستدلال بالمحسوس لغير المحسوس يكون بالاثر ايضا فتبين ان ما به يصير الوصف حجة بعد
الصلاحية بالملائمة على ما قرره الخصم وهو ظهور اثره في الاصول فاما الاخالة فهو عبارة
عن مجرد الظن اذ الخيال والظن واحد والظن لا يغني من الحق شيئا واحسن العبارات فيه ان يجعل بمنزلة
الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير على ما نبينه ثم هذا في الباطن لا يطلع عليه غير صاحبه
ومثله لا يكون حجة على الغير كالتحري الذي استشهد به فان ما يؤدي اليه تحري الواحد لا يكون
حجة على اصحابه حتى لا يلزمهم اتباعه في تلك الجهة وكذا ما لا يكون حجة لا الزام الغير العمل به
ثم كل خصم يتمكن من ان يقول خايل في قلبي اثر القول والصحة للوصف الذي ادعاه بل للحكم الذي
هو المقصود وصفه المعارض الحور ان يكون لازما في الحجج الشرعية لصفة المناقضة
وكذلك الاطراد لا يستقيم ان يجعل دليل كونه حجة لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف
في الاصول فيكون بمنزلة كثرة اداء الشهادة من الشاهد في الحوادث عند القاضي او تكرار
الاداء منه في حادثة واحدة وذلك لا يكون موجبا عدالته فكذلك بان الاصول من كون
كالرسول فلما لا بد لكل اصل شاهد فالاصول لجماعة الشهود او عدد الرواة
للخبر والدليل صحة الخبر وكونه حجة انما يطلب من متن الحديث فالاثر للوصف بمنزلة دليل الصحة
من متن الخبر والاطراد في الاصول بمنزلة كثرة الرواة فكيف يستقيم ان يجعل الاصول
مزكين ولا معرفة لهم بهذا الوصف وحاله واني يكون التزكية ممن لا خبرة ولا معرفة له كال

الالهام لا يصلح للالزام على الغير

الشاهد وما قالوا ان المعجزة بمثل هذا صار حجة فهو غلط وانما صار حجة لكونها
خارجة عن حد معهود البشر فان القران بهذه الصفة ولكن الكفار كانوا يتعنتون فيقولون
انه من جنس كلام البشر كما اخبر الله عنهم قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا فطولبوا بالاتيان
بمثله ليظهر به تعنتهم فانهم لو قدروا على ذلك ما صبروا على الاسماع مع الى القتال وفيه
ذهاب نفوسهم واموالهم فان قيل في اعتبار الاثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد
معلوم يعقل او يظهر للخصوم قلنا لا كذلك فان الاثر فيما هو محسوس معلوم حسا كاثر المشي
على الارض واثر الجراحة على البدن واثر الاسهال في الدواء المسهل وفيما يعقل معلوم
بطريق اللغة كعدالة الشاهد فانه يعلم باثر دينه في المنع كما بينا وهذا الاثر الذي
ادعيناه يظهر للخصم بالتامل فانه عبارة عن اثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه
وهو موافق للعلل المنقولة عن رسول الله صلعم وعن الصحابة رضي والسلف من الفقهاء رحمهم الله
فمن ذلك قول رسول الله صلعم في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لانها علة مؤثرة فيما
يرجع الى التخفيف لانه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤرها وقد ظهر تاثير الضرورة
في اسقاط حكم الحرمة اصلا بالنص وهو قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه
فلان يظهر اثره في رفع نجاسة سؤرها او اثبات حكم التخفيف في سؤرها يكون استدلالا بعلة
مؤثرة وكذلك قوله انها دم عرق انفجر فانه استدلال بعلة مؤثرة في نقض الطهارة وهو ان
الدم في نفسه نجس وبالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه ووجوب التطهير لا يكون
الا بعد وجود ما يعدم الطهارة فان قيل هذا ليس بعلة مؤثرة لانتقاض الطهارة بدم
الاستحاضة بل البيان انه ليس بدم الحيض قلنا وقد قال اولا ليست بالحيضة وهذا اللفظ
كاف لهذا المقصود فلا بد من ان يحمل قوله ولكنها دم عرق على فائدة جديدة وليس ذلك الا
بيان علة الحدث الموجب للطهارة وقال لعمر رضي في القبلة ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكان يضر فهذا اشارة الى علة مؤثرة في الفطر ضد الصوم وانما يتادى الصوم بالكف
عن اقتضاء الشهوتين فكما ان اقتضاء شهوة البطن بما يصل الى الحلق لا بما يصل الى الفم حتى لا
يكون المضمضة موجبة للفطر فكذلك اقتضاء شهوة الفرج يكون بالايلاج او الانزال

يتادى الصوم بالكف عن الشهوتين

بلغ

لا مجرد العلة التي هي المقدمة وكذلك قوله للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث
هو إشارة إلى العلة المؤثرة وهو أن صاحب الحق يقبل من غير من عليه الحق إذا جاء به فإذا
قبل بسبيل الإحسان والمساهلة مع من عليه الحق والله هو المحسن المتفضل على عباده فهو أولى أن
يقبل منك وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه فقد أشار أزالت
إلى علة مؤثرة وهو أن الصدقة من أوساخ الناس لكونها مطهرة من الذنوب فهي كالغسالة
المستعملة والامتناع من شرب ذلك يكون بطريق الأخذ بمعالي الأمور فلذلك حرمة الصدقة
على بني هاشم يكون على وجه التعظيم والإكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالي الأمور
وكذلك الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في الجد مع الإخوة اشتغلوا بالتعليل لإظهار صفة القرب
بالوادي الذي يتشعب منه الأنهار والشجرة التي تنبت منها الأغصان وما ذلك إلا اعتبار
المؤثر في العلم معنى وإن العرب يظن أنه محسوس وإن ابن عباس رضي الله عنه في ذلك بقوله ألا يتقي الله زيد بن ثابت
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا فهو إشارة إلى المؤثر من حيث اعتبار أحد الطرفين بالطرف
الآخر في القرب وقال عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال ما أرى النار تحل شيئا في الطلاء
أليس يكون خمرا ثم يكون خلا فنشربه فهذا إشارة إلى المؤثر وهو التغير بالطبخ وعلل محمد
في كتاب الطلاق فيمن قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم طلقها ثنتين أن اليمين لا يبقى
فقال لأنه ذهب تطليقات ذلك الملك كله وهذا تعليل بوصف مؤثر فإن اليمين لا تنعقد إلا في الملك
باعتبار تطليقات مملوكة أو مضافة إلى الملك ولا إضافة إلى الملك لم يوجد هاهنا فعرفنا أنها
انعقدت على التطليقات المملوكة وقد وقع كلها والجزاء كالمحل لا يتصور بقاؤه بعد عدمه فعرفنا أنه
لم يبق من الجزاء واليمين شرط وجزاء فكما لا يتصور انعقادها بدون الجزاء لا يتصور بقاؤها
إذا لم يبق شيء من الجزاء وقال أبو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره حتى عتق نصيبه منه لا يضمن
لشريكه شيئا لأن شريكه رضي بالذي به العتق بعينه يعني ملك القريب الذي هو متمم لعلة العتق
وهذا تعليل بوصف مؤثر فإن ضمان العتق إنما يجب بالإفساد أو الإتلاف لملك الشريك فيكون
واجبا بطريق الجبران له ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة إلى الجبران لأن الحاجة إلى ذلك لدفع
الضرر عنه وقد اندفع ذلك كما حين رضي به كالوارث له نصا أن يعتقه وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله

الصدقة من أوساخ الناس

لا يبقى اليمين بعد زوال المحل

فيمن أودع صبيا مالا فاستهلكه لا ضمان عليه لأنه سلطه على ما فعل أي حين مكنه من المال فقد سلطه على
إتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلَّط من أن يكون جناية في حق المسلِّط بقوله احفظ جعل
التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح أصلا
وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق وعلل الشافعي في الزنا أنه لا يوجب حرمة المصاهرة
وقال الزنا فعل رجمت عليه والنكاح أمر حمدت عليه وهذا إشارة إلى الفرق بوصف مؤثر
أي ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز أن يكون سبب الكرامة ما يحمد المرء
عليه ولا يجوز أن يكون سببه ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم وقال النكاح لا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال لأن النكاح ليس بمال وهذا تعليل بوصف مؤثر يعني أن المال مبتذل
وملك النكاح مصون عن الابتذال وفي شهادة النساء مع الرجال ضرب شبهة أو هي حجة ضرورة
فما يكون مبتذلا لا يجري المساهلة فيه ويكثر البلوى والحاجة إليه فيمكن إثباته بحجة فيها شبهة
أو بما هو حجة ضرورة فأما ما يكون مصونا عن الابتذال فإن البلوى لا يكثر فيه وهو عظيم
الخطر أيضا فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة فعرفنا أن طريق تعليل السلف
هو الإشارة إلى الوصف المؤثر فعلى هذا النمط يكون ما عللنا به في الخلافيات منها
أن علماءنا رحمهم الله قالوا في أنه لا يشترط التكرار في المسح بالرأس لإكمال السنة أنه مسح فلا
يسن تكراره كالمسح بالخف والتيمم وقال الشافعي هو ركن أصلي في الطهارة فيسن فيه التكرار
كالغسل في المغسولات فكان المؤثر ما قلنا لأن في لفظ المسح ما يدل على التخفيف فإن المسح يكون
أيسر من الغسل لا محالة وبأداء الفرض في هذا المحل بفعل المسح دليل التخفيف أيضا ولكن الاستيعاب
فيه ليس بشرط بخلاف المغسولات تحقيقا والاكتفاء بالمرة الواحدة لإقامة الفرض
والسنة من باب التخفيف فقولنا مسح إشارة إلى ما هو مؤثر فيه والشرع قوله ركن إشارة إلى
ما ينفيه ثم المقصود بالسنة الإكمال وفي الممسوح لما لم يكن الاستيعاب شرطا فبالمرة الواحدة
مع الاستيعاب يحصل الإكمال لعرفانه بصريح مؤديا الفريضة والسنة وفي المغسولات لما
كان الاستيعاب شرطا لا يحصل بالمرة إلا إقامة الفرض فلا بد من التكرار لإقامة السنة
والشرع قوله ركن إشارة إلى هذا الفرق وفي قوله مسح إشارة إليه فكان المؤثر ما قلنا

وقلنا في صوم الشهر بمطلق النية انه يتأدى لانه صوم عين وهو يقول لا بد من نية الفرض لانه صوم فرض فكان المؤثر ما قلنا لان المقصود بالنية في الاصل التمييز ولا يراد بنية الجهة الا التمييز بين تلك الجهة وغيرها واذا كان المشروع في هذا الزمان عينا ليس معه غيره يصاب بمطلق الاسم فلا يعتبر الحاجة الى الجهة للتمييز وليس في صفة الفرضية ما ينفي هذا المعنى حتى يثبت به مساس الحاجة الى نية الجهة وقلنا في الصرورة اذا حج بنية النفل لا يقع حجه عن الفرض لانها عبادة يتأدى باركان معلومة باسبابها كالصلاة وهذا اشارة الى وصف مؤثر وهو ان تأدي هذه العبادة بمباشرة اركانها لا بوقتها فصحة اداء هذه الاركان في الوقت فرضا لا تنفي صحة ادائها نفلا واداء الاداء بصفة النفلية مشروع وعامل هذا الوجه فتعيينه جهة النفل بالنية صادف محله فيجب اعتباره لا محالة بخلاف الصوم في الشهر وعللنا في الثيب الصغيرة ان الاب يزوجها لانها صغيرة ولا يزوج البكر البالغة الا برضاها لانها بالغة والخصم قال في الثيب الصغيرة لا يزوجها ابوها لانها ثيب وفي البكر البالغة يزوجها من غير رضاها لانها بكر فكان المؤثر ما قلنا لان ثبوت الولاية الاستبداد بالعقد يكون على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة بعين الولاية في المال والولاية على الذكر وعلى هذا اذا سلكنا طريق المطالبة في الاستدلال بالوصف المؤثر فان قيل كيف يستقيم هذا والتعليل لا يكون الا بفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء وبمجرد ذكر الوصف دون الرد الى اصل لا يكون قياسا قلنا قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم قال رضي الله عنه والاصح عندي ان نقول هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء فيذكر فمما يقع الاستغناء فيه ذكر ما قلنا في ايداع الصبي انه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف يكون قياسا على اصل واضح وهو ان من اباح لصبي طعاما فأكله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا

ذكر هذا الاصل لوضوحه ومما نذكره الاصل ما قال علماؤنا رحمهم الله في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر كنكاح الحرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي مثل الحر في الحل كانه ذلك الحل بعينه ولكن في هذا المعنى بعض الغموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل وكذلك عللنا في جواز نكاح الامة الكتابية فقلنا كل امرأة يجوز نكاحها اذا كانت مسلمة يجوز له نكاحها اذا كانت كتابية كالحرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان بسبب الرق في نصف الحل وما يبتنى على الحل الذي في جانب المرأة عن سعة لتحقق معنى التنصيف في عدد من



المرأة بحل الا لرجل واحد فيظهر حكم التنصيف في الاحوال وهو ان الامة من المحللات مقدمة على الحرة ومن المحرمات مضمومة الى الحرة فلا يتزوجها على حرة ويتزوجها اذا لم يكن تحته حرة لم النصف الباقي في جانب الامة هو الثابت في حق الحرة فاذا كان بهذا الحل يتزوج الحرة مسلمة كانت او كتابية فكذلك انه يتزوج الامة مسلمة كانت او كتابية ولكن في هذا الكلام بعض الغموض فيذكر الاصل عند التعليل فعرفنا ان جميع ما ذكرنا استدلال بالعام في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية

فصل

الحكم حكم العلة التي يثبتها قياسا او علة ثابتة بالرأي تعديته حكم النص بها الى فرع لا نص فيه عندنا وعلى قول الشافعي حكمها تعلق الحكم في المنصوص بها فاما التعدية فهي جائزة وليس بواجب حتى يكون التعليل بدونه صحيحا وانما ينبني هذا الفصل على شيئين احدهما تعليل الاصل بما لا يتعدى فعند فيما بين غيره علة عندنا لا يكون صحيحا وعنده يصح والثاني ان التعدية بالتعليل الى محل منصوص عليه لا يصح عندنا خلافا له ثم حجته في هذه المسألة اعتبار العلل الشرعية بالعلل العقلية فان الوجود هناك يتعلق بما هو علة له فالوجوب في العلل الشرعية يتعلق بالعلة ويكون هو الحكم المطلوب بها دون التعدية وانما يعني بالوجوب وجوب العمل على وجه يبقى فيه احتمال الخطأ واعتبار العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها في الشرع فان الحكم هناك يتعلق بالعلة ويكون علة صحيحة بدون التعدية فكذلك هنا الا ترى ان الاسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت شرعا ليتعلق الحكم بها بالنص من غير تعديته الى محل آخر وكذلك العلل الشرعية يتعلق الحكم بها في المنصوص تعدى الى محل آخر او لم يتعد والجواب

هو حجة أن يقول ما صار عاما من العلة لا يكون حجة للحكم إلا بعد النص كما قال في حديث معاذ رض
فإن لم تجد في الكتاب والسنة قال أجتهد رأيي وإنما يكون عاملا بعد النص كان شرط عمله انعدام
النص في المحل الذي يعمل فيه وعرفنا أنه لا عمل له في محل منصوص فإذا لم يجز أن يكون عاملا على
وجه المعارضة لحكم النص بخلافه عرفنا أنه لا عمل له في موضع النص فلا يمكن أن يجعل حكمه
تعلق حكم الفرع به في المنصوص توجيه أن بالإجماع هذه العلة لا يجوز أن يتعين بها حكم النص
ومعلوم أن التعيين دون الإبطال فإذا كان الحكم في المنصوص مضافا إلى النص قبل التعليل
فلو قلنا بالتعليل يصير مضافا إلى العلة كان إبطالا أو لا شك أنه يكون تغييرا على معنى أن فيه
إخراج سائر أوصاف النص من أن يكون الحكم مضافا إليها وكما لا يجوز إخراج بعض المحال الذي يتناوله
النص عن حكم النص بالتعليل لا يجوز إخراج بعض الأوصاف عن ذلك بالتعليل توجيه أن
العلة ما يتغير بها حكم الحال ومعلوم أن حكم النص لا يتغير بالعلة في نفسه فعرفنا أنه يتغير
بها الحال في محل آخر وهو المحل الذي يتعدى إليه الحكم فيتغير بها بعد أن لم يكن ثابتا وهذا
لا يتحقق إلا على الوجه يتعدى به الحكم فبهذا تبين أن حكم العلة على الخصوص تعدية الحكم لا إثبات
الحكم بها ابتداء بمنزلة الحوالة فإنها لما كانت مشتقة من التحويل كان حكمها الخاص تحول الدين
الواجب بها من ذمة إلى ذمة من غير أن يكون معنى ثبوت المال الذي بها ابتداء ومن فهم هذا سقط
عنه مؤنة الحفظ في جملة أن يتبين ما يستعمل القائس القياس فيه لأن جميع ما يتكلم القائس فيه على
سبيل المقايسة أربعة أقسام الموجب للحكم وصفته وما هو شرط في العلة وصفته
والحكم الثابت بالفرع وصفته والحكم المتنوع على كونه مشروعا معلوما أن صفته أنه مقصور
على المحل الذي ورد فيه النص أم يتعدى إلى غيره من المحال التي تماثله بالتعليل فإنما يجوز
استعمال القياس في القسم الرابع فأما الأقسام الثلاثة فلا مدخل للقياس فيها في الإثبات
ولا في النفي لأن الموجب ما جعله الشرع موجبا على ما بينا أن العلل الشرعية لا تكون موجبة
بذواتها بل بجعل الشرع إياها موجبة فلا مجال للرأي في معرفة ذلك وإنما طريق معرفته السماع
ممن ينزل عليه الوحي وصفته التي تعتبر بأصله وكما لا يكون موجبا بدون ركنه لا يكون موجبا
بدون شرطه ولا مدخل للرأي في معرفة شرطه ولا صفة في شرطه كما لا مدخل للرأي

حكم العلة تعدية الحكم

مجمع المسائل القياسية

العلل الشرعية لا تكون موجبة

في أصله وكذلك نصب الحكم ابتداء إلى الشرع وكما ليس إلى العباد ولاية نصب الأسباب فليس إليهم
ولاية نصب الأحكام لأنها مشروعة بطريق الابتلاء فأنى يهتدي الرأي إليه وكيف يحصل معنى
الابتلاء فيما يستنبط بالرأي ابتداء وعرفنا أن التعليل في هذه الأقسام أصلا ومحلها والأسباب
الشرعية الصحيحة بدون المحل كالبيع المضاف إلى الحر والنكاح المضاف إلى المحرمة ولأن حكم التعليل التعدية
في هذه المواضع الثلاثة لا يتحقق التعدية فيه فكان استعمال القياس في هذه المواضع الثلاثة
بمنزلة الحوالة بدون الدين وذلك باطل لخلوه عن حكمه وهو التحويل فكذا لا يجوز استعمال
القياس لإثبات الحكم في هذه المواضع لا يجوز للنفي لأن المنكر لذلك يدعي أنه غير مشروع وما ليس بمشروع
كيف يمكن إثباته بدليل شرعي وإن كان يدعي رفعه بعد الثبوت وهو نسخ وإثبات النسخ بالتعليل بالرأي
لا يجوز فعرفنا أن ما يصنعه بعض الناس من استعمال القياس في مثل هذه المواضع ليس بفقه وأنه يكون
من قلة التأمل بيسر ذلك عند النظر وأما بيان الموجب في مسائل منها أن الجنس بانفراده هل يحرم
النساء فإن الكلام فيه بطريق القياس لإثباته أو للنفي باطل وإنما طريقه الرجوع إلى النص أو
دلالته أو إشارته أو مقتضاه لأن الثابت بهذه الوجوه كالثابت بالنص والموجب للحكم لا يعرف
إلا بالنص كالحكم الواجب فإنه إذا وقع الاختلاف في الوتر هل هي بمنزلة الفريضة زائدة على الخمس كان
الاشتغال بإثباته بطريق القياس خطأ وإنما إثبات ذلك بالحديث بالمعنى المروي فيه وهو قوله
صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر وكذلك
طريق إثبات كون الجنس علة الرجوع إلى النص ودلالته وهو ما له قد ثبت بالنص حرمة الفضل
الخالي عن العوض إذا كان مشروطا في العقد وباشتراط الأجل يتوهم فضل ما خالٍ عن المقابلة
باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين ولم يسقط اعتباره بالنص لكونه حاصلا بصنع العباد
والشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما بني أمره على الاحتياط فكما أن حقيقة الفضل يكون ربا فكذلك
شبهة الفضل وللجنسية أثر في إظهار ذلك وكما أن القياس لا يكون طريقا للإثبات هنا لا يكون
طريقا للنفي لأن من ينفي فإنما يتمسك بالعدم الذي هو أصل فعليه لا اشتغال بإفساد دليل خصمه
لأن من سلم ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل فأما الاشتغال
بالقياس لإثبات العدم به يكون ظاهر الفساد وبطريق الاختلاف في أن السهو هل يكون مسقطا

ليس للعباد نصب الأسباب وليس لهم نصب الأحكام

شرط الصلاة فإنه لا مدخل للقياس هنا في الإثبات ولا في النفي وإنما نعرف ذلك بالنصوص لأنه
وهو قول رسول الله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته ولا معنى
للتصدق هنا سوى الإسقاط ولا مردّ لما أسقطه الله تعالى عن عباده بوجه وكذلك الخلاف
في أن استتار القدم بالخف هل يكون مانعا من سراية الحدث إلى القدم لا مدخل للقياس فيه في النفي
ولا في الإثبات وإنما يثبت ذلك بالنصوص لأنه وهو قوله عليه السلام إني أدخلتهما وهما طاهرتان فعلى هذا
إثباته إلى أن الحدث ما سرى إلى القدمين لاستتارهما بالخف وكذلك الخلاف في أن مجرد الإسلام
بدون الإحراز بالدار هل يوجب تقوم النفس والمال أم لا وأن خبر الواحد هل يكون موجبا للعلم
وأن القياس هل يكون موجبا للعمل به هذا كله لا مدخل للتعليل بالرأي في إثباته ولا في نفيه وأما
بيان صفته فنحو الاختلاف الواقع في النصاب أنه موجب للزكاة بصفة النماء أم بدون هذا الوصف
موجب وفي اليمين إنها موجبة للكفارة بصفة أنها معقودة أم بصفة أنها معقودة وفي القتل بغير حق
أنه موجب للكفارة بصفة أنه حرام أم باشتماله على الوصفين الحظر والإباحة من وجه وكفارة في
الفطر إنها واجبة بفعل موصوف بأنه جماع أو هو فطر بجناية متكاملة فإن هذا كله مما لا مدخل
للرأي في إثبات الوصف المطلوب ونفيه وبيان الشرط فنحو اختلاف العلماء في اشتراط
الشهود في النكاح للحل واختلافهم في اشتراط التسمية في الذكاة للحل فإنه لا مدخل للرأي في معرفة
ما هو شرط في الشرع في الإثبات ولا في النفي كما لا مدخل له في أصل الشيء فإن الشرط يتبع
الحكم فيعلق وجوده فإذا لم يكن للرأي مدخل فيما يثبته عرفنا أنه لا مدخل للرأي فيما هو تبع ونعلم
وكذلك الخلاف في أن البلوغ عن عقل يكون شرطا لوجوب حقوق الله تعالى المالية نحو الزكوات
والكفارات والخراج وما هو عقوبة مالية نحو حرمان الميراث بالقتل أو وقوع الاختلاف
في أن البلوغ عن عقل هل يكون شرطا لصحة الأداء فيما يحتمل النفي والتبديل فإن هذا لا مدخل
للقياس فيه في الإثبات والنفي وكذلك في أن بلوغ الدعوة هل يكون شرطا لإهدار النفوس
والأموال بسبب الكفر فإن هذا مما لا يمكن معرفته بالقياس والتعليل بالرأي فيه للإثبات
أو النفي يكون ساقطا وكذلك الاختلاف في اشتراط الولي في النكاح فأما في ثبوت الولاية
للمرأة على نفسها يجوز استعمال القياس لأن المعنى الذي به تثبت الولاية للمرأة على نفسها يجوز

استعمال القياس لأن المعنى الذي به تثبت الولاية للمرء على نفسه معقول وهو متفق عليه في
الأصل وهو الرجل فيستقيم تعديته الحكم به إلى المرأة فإن قيل قد اختلفا في التقابض في
المجلس أنه هل يشترط في بيع الطعام بالطعام وقد تكلمتم بالقياس والفقه إثباتا ومحمد رحمه الله
فقال من قبل أنه حاضر لشرائه أجل قلنا لأن هنا قد وجدنا أصلا كان هذا الحكم ثابتا فيه وهو
بقاء العقد بعد الافتراق عن المجلس من غير قبض فيه بالاتفاق وهو بيع الطعام وسائر
الأشياء بالدراهم فأمكن تعليل ذلك الأصل لتعدية الحكم به إلى الفرع والخصم وجد أصلا
للحكم الذي ادعاه وهو فساد العقد بعد الافتراق من غير قبض كما في الصرف فاستقام تعليله
أيضا لتعدية الحكم به إلى الفرع ومثله لا يوجد في اشتراط التسمية في الذكاة فإن الخصم لا يجد
أصلا سقط فيه اشتراط التسمية لحل الذبيحة فإن أصله الناسي ونحن لا نقول هناك يسقط
شرط التسمية ولكن يجعل الناسي كالمسمّي حكما بدليل النص كما يجعل الناسي كالممسك لركن الصوم الناسي كالمسمى
وهو الإمساك حكما بالنص وهذا معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يكون وكذلك
في النكاح فإنه لا يجد أصلا يكون فيه اتفاقا على صحة النكاح وثبوت الحل به بغير شهود حتى يعلل
ذلك الأصل فيعدي الحكم به إلى هذا الفرع فإن قيل أليس إن النكاح عقد معاملة
يصح من الكافر والمسلم وقد وجدنا أصلا في عقود المعاملات سقط اشتراط الشهود
لصحته شرعا وهو البيع وإن كان يثبت به حل الاستمتاع فيعلل ذلك الأصل لتعدية الحكم
به إلى الفرع قلنا ليس من جنس النكاح معاملة أخرى لا يشترط فيها الشهود والخصم هذا المعلل
يقول بوجوبه وإنما ندعي شرط الشهود فيه باعتبار أنه عقد مشروع للتناسل وأنه يرد
على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال ولإظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يجد أصلا
في المشروعات بهذه الصفة ليعلل ذلك الأصل فيعدي الحكم به إلى الفرع وأما بيان صفته
فنحو الاختلاف في صفة العدالة في شهود النكاح وفي صفة الذكورة وفي صفة الموالاة والترتيب
والنية في الوضوء فإن الوضوء شرط الصلاة وكما لا مدخل للرأي في إثبات أصل الشرط به
وكذلك في إثبات الصفة فيما هو شرط وأما بيان الحكم فنحو الاختلاف في الركعة الواحدة أهي
صلاة تامة أم لا وفي القراءة المشروعة في الأخريين بالاتفاق أهي قربة تامة أم لا وفي القراءة المفروضة

في الاول ليس بعض الفائدة ركنا لا فائدة ولا مدخل للرأي في اثبات هذا الحكم وفي المسح بالخف والمسح
على الجرموق وعلى العمامة انه جائز ام لا وامثلة هذا في الكتب تكثر فان كل موضع يكون الكلام
فيه في الحكم ابتداء انه ثابت شرعا ام لا ولا مدخل للرأي في ذلك حتى يشتغل فيه بالتعليل للاثبات
او للنفي واما بيان صفته فنحو الاختلاف في صفة صدقة الفطر والاضحية والوتر
والاختلاف في صفة الابانة بالطلاق عند القصد اليه من غير جعل وفي صفة الملك الثابت
بالنكاح وهو الذي عبر الله عنه بالذي هو مشترك بين الزوجين ام يختص الرجل به وفي صفة ملك
النكاح انه في حكم ملك المتعة او في حكم ملك العين وفي صفة الطلاق المشروع انه مباح الاصل
الوضع او مكروه والاباحة صفة عارضة فيه للحاجة وفي صفة البيع المشروع حال بقاء
المتعاقدين في المجلس وفي صفة الملك الثابت بعقد الرهن انه ملك اليد من جنس ما يستحقه
الاستيفاء او ملك المطالبة بالبيع في الدين من جنس ما ثبت بالكفالة وامثلة هذه الفصول
في الكتب اكثر من ان تحصى ذكرنا من كل قسم طرفا للبيان الطريق للمتأمل فيه واما بيان القسم
الرابع فنحو الاختلاف في المسح بالرأس انه هل يسن تثليثه فانه يوجد بالطهارة ما هو مسح
ولا يكون التكرار فيه مسنونا فيمكن تعليل ذلك المنصوص عليه لتعدية الحكم به الى الفرع المختلف فيه
ويوجد في اعضاء الطهارة ما يكون التكرار فيه مسنونا بالاتفاق فيمكن تعليل ذلك لتعدية
الحكم به الى الفرع فيكون القياس في موضع من جانبين ثم الكلام بعد ذلك يقع في الترجيح وكذلك
اذا وقع الاختلاف في اشتراط تعيين النية في الصوم فان هناك اصل متفق عليه يتأدى فيه
الصوم بمطلق النية وهو النفل الذي هو غير مشروع عليه وفيه فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم
به الى الفرع وهنا اصل في الصوم الذي هو فرض لا يتأدى الا بتعيين النية وهو صوم القضاء
فيمكن تعليل ذلك لتعدية الحكم به الى الفرع فيكون القياس في موضعه من جانبين ثم الكلام
في الترجيح بعد ذلك فان قيل فقد تكلم بالقياس في النذر بصوم يوم النحر وكون الصوم فيه
مشروعا ام لا حكم لا مدخل للرأي فيه ثم اشتغلتم بالمقايسة فيه قلنا لا بل وجدنا اصلا
متفقا عليه وكون الصوم مشروعا فيه وهو سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع
ثم بني وراء ذلك الكلام في ان النهي الذي جاء لمعنى في صفة هذا اليوم وهو انه يوم عيد

عند الشافعي وعندنا واجب

عمل يكون في افساد المشروع مع بقائه في الاصل مشروعا او في رفع المشروع واثبات ... وهذا
لا يثبت بالرأي وانما يثبت بدليل النص وهو الرجوع الى موجب النهي انه الانتهاء على وجه يبقى
للمنهي اختيار فيه كما قررنا وقد بينا وذكرنا ان المجتهد من اشتغل بالتعليل بالرأي فالذي يحتج على
السائل ان يطالبه اولا ان المشارع فيه هل هو محل له وان ما يذكره من العلة هل يتعدى الحكم به
الى الفرع فان لم يكن بهذه الصفة لا يشتغل بالاعتراض على علته ولكن يبين له بطريق الفقه ان
هذا التعليل في غير موضعه وانه مما لا يصلح ان يكون حجة حتى يتحول المجيب الى اجراء وبين طريق
الفقه انه تعليل صحيح في محله موافق لطريق السلف في تعليلاتهم ليكون ما يجري بعد ذلك
بينهما على طريق الفقه **فصل** في بيان القياس والاستحسان قال
رضي الله عنه اعلم ان القسم الرابع الذي بيناه في الفصل المتقدم يشتمل على هذين الوجهين وهو
القياس والاستحسان عندنا وقد طعن بعض الفقهاء في تصفحه على عامة علمائنا رحمهم الله
في الكتب الا انا تركنا القياس واستحسنا وقال القائلون بالاستحسان من ترك العمل بالقياس
الذي هو حجة شرعية وزعموا انهم يستحسنون ذلك وكيف يستحسن ترك الحجة والعمل بما ليس بحجة
لاتباع هوى او شهوة نفس فان كانوا يريدون ترك القياس الذي هو حجة فالحجة الشرعية هي حق
وماذا بعد الحق الا الضلال وان كانوا تركوا في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس فان كان المراد
هذا فكيف يجوزون الاخذ بالباطل وذكر ان هذا الحسن ما يكون دليل قلة الحياء وقلة الورع
وكثرة التهور لقائله فنقول وبالله التوفيق الاستحسان لغة وجود الشيء حسنا يقول
الرجل استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح او معناه طلب الاحسن للاتباع
الذي هو مأمور به كما قال الله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
وهو في لسان الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا
الى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله متاعا بالمعروف حقا على المحسنين اوجب ذلك
بحسب اليسار والعسرة وشرط ان يكون بالمعروف فعرفنا ان المراد ما يعرف استحسانه
بغالب الرأي وكذلك قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولا يظن باحد من
الفقهاء انه يخالف هذا النوع من الاستحسان والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضا

يجوز الكلام بوصف الشيء

الاستحسان نوعان

للقياس الظاهر الذي يسبق إليه الأوهام قبل إمعان التأمل فيه وبعد إمعان التأمل في حكم
الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة وأن العمل به هو
الواجب فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي يسبق
إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسنا لقوة دليله
وهو نظير عبارات أهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد فإن أهل النحو يقولون
هذا نصب على التفسير وهذا نصب على المصدر وهذا نصب على الظرف وهذا نصب على القطع
وما وضعوا هذه العبارات إلا للتمييز بين الأدوات الناصبة وأهل العروض يقولون هذا من البحر
الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد وكذلك استعمال علمائنا رحمهم الله عبارة
القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به
مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فكان هذا الاسم مستعارا لوجود معنى الاسم فيه
بمنزلة الصلاة فإنها اسم للدعاء ثم أطلق على العبادة المسماة على الأركان من الأفعال والأقوال
لما فيها من الدعاء فإن ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء (استحسان العمل بأقوى الدليلين)
وقد قال الشافعي رحمه الله بظاهر هذا استحسن ذلك في ... ومن يقول استحسن كذا ومن يقول
استحبه بل الاستحسان أفصح اللغتين وأقرب إلى موافقة عادة الشرع في هذا المراد وظن بعض
المتأخرين من أصحابنا رحمهم الله أن العمل بالاستحسان أولى مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان
وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزا قال رضي الله عنه
وهذا وهم عندي فإن اللفظ المذكور في الكتب في أكثر المسائل إلا أنا تركنا هذا القياس
والمتروك لا يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستعماله يكون لغوا فعرفنا أن الصحيح ترك
القياس أصلا في الموضع الذي نأخذ بالاستحسان وبه تبين أن العمل بالاستحسان لا يكون مع
قيام المعارضة ولكن باعتبار سقوط الأضعف بالأقوى أصلا وقد قال في كتاب السرقة
إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع فحملوه على ظهر أحدهم فأخرجه وخرجوا معه في القياس
القطع على الحامل خاصة وفي الاستحسان يقطعون جميعا وقال في الحدود إذا اختلف شهود
الزنا في الزاويتين في بيت واحد ففي القياس لا حد على المشهود عليه وفي الاستحسان يقام الحد ومعلوم

[illegible]

(في موضع الاستحسان لا يجوز العمل بالقياس)

أن الحد يسقط بالشبهة وأدنى درجات المعارضة إيراث الشبهة فكيف يستحسن إقامة الحد في
موضع الشبهة وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد يصح ردة الصبي استحسانا ومعلوم أن عند قيام دليل
المعارضة يترجح الموجب للإسلام وإن كان هو أضعف كالمولود بين كافر ومسلم فكيف يستحسن الحكم
بالردة مع بقاء دليل موجب للإسلام فعرفنا أن القياس متروك أصلا في الموضع الذي يعمل فيه
بالاستحسان وإنما سميناهما تعارض الدليلين باعتبار أصل الوضع في كل واحد من النوعين
لا أن بينهما معارضة في موضع واحد والدليل على أن المراد هذا ما قال في كتاب الطلاق إذا قال
لامرأته إذا حضت فأنت طالق فقالت حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس باعتبار
الظاهر وهو أن الحيض شرط الطلاق كدخولها الدار وكلامها زيدا وفي الاستحسان تطلق
لأن الحيض شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فلا بد من قبول قولها فيه بمنزلة المحبة والبغض
قال ويدخل في هذا الاستحسان بعض القياس يعني به أن في سائر الأحكام المتعلقة بالحيض
قبلنا قولها كحرمة الوطء وانقضاء العدة فباعتبار هذا الحكم بسائر الأحكام نوع
قياس ثم يترك القياس الأول أصلا لقوة دليل الاستحسان وهو أنها مأمورة بالإخبار عما
في رحمها منهية عن الكتمان قال تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ومن ضرورة
النهي عن الكتمان كونها أمينة في الإظهار وإليه أشار أبي بن كعب رض فقال من الأمانة أن اؤتمنت
المرأة على ما في رحمها فصار لذلك القياس متروكا باعتبار هذا الدليل القوي الموجب للعمل به (يترك القياس بواحد من الثلاثة)
فالحاصل أن ترك القياس يكون بالنص تارة وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى فأما تركه
بالنص فهو فيما أشار إليه أبو حنيفة رحمه الله في أكل الناسي للصوم لولا قول الناس لقلت
يقضي رواية الأثر عن رسول الله صلعم وهو نص يجب العمل به بعد ثبوته واعتقاد البطلان
في كل قياس يخالفه وهذا اللفظ نظير ما قال عمر رض في قصة الجنين لقد كدنا أن نعمل بآرائنا
فيما فيه أثر وكذلك القياس يأبى جواز السلم باعتبار أن المعقود عليه معدوم عند العقد تركناه
بالنص وهو الرخصة الثابتة بقوله ورخص في السلم فأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو
الاستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه تركنا القياس للإجماع على التعامل
به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلعم إلى يومنا هذا وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ

ترك القياس لاجل الضرورة

والغلط فيما النص او الاجماع يتعين فيه جهة الخطا فيكون احتمال الترك لاحتمال العمل به في الموضع الذي تعين جهة الخطا فيه واما الترك لاجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد ما تنجست والحكم بطهارة الثوب النجس اذا غسل في الاجانات فان القياس يأباه لان ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته تركناه للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس فان الحرج مدفوع بالنص وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج فانه ثابت بخلاف القياس لحاجة الناس الى ذلك فان العقد على المنافع بعد وجودها لا يتحقق لانها لا تبقى زمانين فلا بد من اقامة العين المنتفع به مقام المنفعة في حكم جواز العقد لحاجة الناس الى ذلك ثم كل واحد منهما نوعان في الحاصل فاحد نوعي القياس ما ضعف اثره وهو ظاهر جلي والنوع الاخر منه ما ظهر فساده واستتر وجه صحته واثره واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي وجه الفساد فيه وانما يكون الترجيح بقوة الاثر لا بالظهور والخفاء لما ان العلة الموجبة للعمل بها شرعا ما يكون مؤثرا وضعيف الاثر يكون ساقطا في مقابلة قوي الاثر ظاهرا كان او خفيا بمنزلة الدنيا مع العقبى فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة ثم ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الاثر من حيث البقاء والخلود والصفا وكذلك القلب مع البصر والعقل مع البصر وبيان ما سقط اعتباره من القياس لقوة اثر الاستحسان الذي هو القياس المستحسن في سؤر سباع الطير فالقياس فيه النجاسة اعتبارا بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول وفي الاستحسان لا يكون نجسا لان السباع غير محرم الانتفاع بها فعرفنا ان عينها ليس بنجسة وانما كان نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الاكل لانها تشرب بلسانها وهو رطب من لعابها ولعابها يتحلب من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجسا من الميت فكيف يكون نجسا من الحي ثم تايد هذا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سؤر سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحاري وبهذا تبين ان من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطا لانا ذكرنا ان المعنى الموجب لنجاسة سؤر سباع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة التي

الاعراض عن طلب الدنيا

[illegible]

انعدام العلة لا ينفي [illegible] عدم جواز [illegible] بنص [illegible] ان انتفاء العلة [illegible]

تشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يتراءى ذلك ولكن يتبين عند التامل انعدام العلة ايضا لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرز عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة ففي كل موضع ينعدم بعض اوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا وبيان الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده مع القياس الذي استتر اثره ويكون قويا في نفسه حتى يؤخذ فيه بالقياس ويترك الاستحسان فيما تقول في تلاوة السجدة اذا قرأ المصلي سورة في اخرها سجدة فركع بها فالقياس يجزيه وفي الاستحسان لا يجزيه عن السجود وبالقياس ناخذ ووجه الاستحسان ان الركوع غير السجود وضعا الا ترى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة فلا ينوب عن سجدة التلاوة بطريق الاولى لان السبب في ركوع الصلاة وسجودها اظهر من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة ولو تلى خارج الصلاة فركع بها لم يجز عن السجدة ففي الصلاة اولى لان الركوع هناك مستحق بجهة اخرى وههنا لا وفي القياس قال الركوع والسجود يتشابهان قال تعالى وخر راكعا اي ساجدا ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض ووجه الاستحسان من حيث الظاهر اعتبار شبه صحيح ولكن قوة الاثر للقياس مستتر ووجه الفساد في الاستحسان خفي وبيان ذلك انه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا تلزم بالنذر وانما المقصود اظهار التواضع واظهار المخالفة للذين استنكفوا من السجود استكبارا كما اخبر الله عنهم في مواضع السجدة فلهذا معنى التواضع يحصل بالركوع ولكن شرطه ان يكون بطريق هو عبادة وهذا يوجد في الصلاة لان الركوع فيها عبادة كالسجود ولا يوجد خارج الصلاة ولقوة الاثر من هذا الوجه اخذنا بالقياس وان كان مستترا او سقط اعتبار الجانب الاخر في مقابلته ولذلك قال في السلم اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبالقياس ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه ووجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في صفة من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا في المسمى بعقد السلم وذلك يوجب التحالف

بهذا الكلام يفهم تحرير الحكم ينتفي عدم الحكم عند انعدام العلة المؤثرة وبه نحا [illegible] في الكشف بالنباتات والاقلام ويسلم من الغلطات الكرام

ثم ان القياس مستتر ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما انعقد بالاوصاف المذكورة بالاشارة الى
العين فكان الموصوف بانه خمسة في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فيجعل ذلك بمنزلة الاختلاف
في اصل المسمى بالعقد فاخذنا بالقياس لهذا او قال في الرهن اذا ادعى رجلان كل واحد منهما
على ذي يد رجل انه مرهون عنده بدين له عليه واقاما البينة ففي الاستحسان تقضي بانه مرهون
عندهما بمنزلة ما لو رهن عينا من رجلين وهو قياس البيع في ذلك وفي القياس تبطل البينتان لانه تعذر
القضاء بالرهن لكل واحد منهما في جميعه فان المحل يضيق عن ذلك وفي نصفه لان الشيوع يمنع صحة الرهن
واخذنا بالقياس لقوة اثره المستتر وهو ان كل واحد منهما هنا انما يثبت الحبس لنفسه بسبب على حدة
وكل واحد منهما غير راض بمزاحمة الاخر معه في ملك اليد المستفاد بعقد الرهن بخلاف الرهن من رجلين
فهناك العقد واحد فيملك ايجاب موجب العقد بتمامه في المحل وذلك لا يمكن هنا وهذا النوع يعز
وجوده في الكتب لا يوجد الا قليلا فاما النوع المتقدم فهو في الكتب اكثر من ان يحصى ثم فرق ما بين
الاستحسان الذي يكون بالنص او الاجماع وما يكون بالقياس الخفي المستحسن ان حكم هذا النوع
يتعدى وحكم النوع الاخر لا يتعدى لما بينا ان حكم القياس لا يحتمل التعدية وعند الخفي وان اختص باسم
الاستحسان بمعنى فهو لا يخرج من ان يكون قياسا شرعيا فيكون حكمه التعدية والاول معدول به عن
القياس بالنص فهو لا يحتمل التعدية كما بينا وبيانه فيما اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار
الثمن والمبيع غير مقبوض فالقياس ان القول قول المشتري لان البائع يدعي عليه زيادة في الثمن وهو
المشتري منكر واليمين بالشرع في جانب المنكر والمشتري لا يدعي على البائع شيئا في الظاهر اذ المبيع
صار مملوكا له بالعقد ولكن في الاستحسان يتحالفان لان المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع
اليه عند احضار اقل الثمنين والبائع منكر لذلك والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع
يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه ثم هذا الاستحسان لكونه قياسا يتعدى حكمه
الى الاجارة والى النكاح في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والى ما لو وقع الاختلاف بين الورثة
بعد المتعاقدين والى ما بعد هلاك السلعة اذا اختلفا بعد ما قتل العبد المبيع قبل القبض ولو
كان الاختلاف في الثمن بعد قبض المبيع فان حكم التحالف عند قيام السلعة ثبت بالنص
بخلاف القياس فلا يحتمل التعدية حتى اذا كان بعد هلاك السلعة لا يجري التحالف سواء اختلفا
او لم يختلفا وفي الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه لا يجري التحالف واذا كان الاختلاف بين الورثة
بعد قبض السلعة لا يجري التحالف وقد يكون القياس الذي في مقابلة الاستحسان الذي قلنا انه
مستحسن بانه لا يركع كما قال في الصلاة واذا تلا في صلاته فالقياس يجزيه ان يركع بها كما اذا
سمعه المحدث وذلك مستحسن بالاثر وفي الاستحسان لا يجزيه وفي هذا النوع المأخوذ به هو الاستحسان
على كل حال لانه في الحقيقة رجوع الى القياس الاصلي ببيان يظهر به ان هذا الفرع في معنى المعدول به
عن القياس بالاثر لا يحتمل التعدية وذلك البيان ان الحدث الصغير لا يحوجه الى كشف العورة ولا
الى عمل كثير ولا يكثر البلوى فيه في الصلاة بخلاف الحدث الكبير واذا لم يكن في معناه من كل وجه كان اثبات
الحكم فيه بطريق التعدية لا بالنص بعينه وذلك لا وجه له فتبين بجميع ما ذكرنا ان القول بالاستحسان
ليس من تخصيص العلة في شيء ولكن في اختيار هذه العبارة اتباع الكتاب والسنة والعلماء من
السلف وقد قال رسول الله صلعم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وكثيرا ما كان يستعمل
ابن مسعود رض هذه العبارة ومالك رحمه الله في كتابه ذكر لفظ الاستحسان في مواضع وقال الشافعي
استحسن في المتعة بثلاثين درهما فعرفنا انه لا طعن في هذه العبارة ومن حيث المعنى هو قول بانعدام
الحكم عند انعدام العلة واحد لا يخالف هذا فانا انما جوزنا دخول الحمام باجر بطريق
الاستحسان فانا تركنا القول بالفساد الذي يوجبه القياس لانعدام علة الفساد وهو ان
فساد العقد بسبب جهالة المعقود عليه ليس لعين الجهالة بل لانها تفضي الى المنازعة مانعة من
التسليم والتسلم وهذا لا يوجد هنا وفي نظائره فكان انعدام الحكم لانعدام العلة لا ان يكون
بطريق تخصيص العلة

فصل في بيان فساد القول بجواز التخصيص في العلل الشرعية قال رضي الله عنه زعم اهل الطرد ان الذين يقولون بالعلل المؤثرة ويجعلون
التأثير مصححا للعلل الشرعية لا يجدون بدا من القول بتخصيص العلل الشرعية وهو غلط عظيم
لانه وزعم بعض اصحابنا رحمهم الله ان التخصيص في العلل الشرعية جائز وانه غير مخالف
لطريق السلف ولا لمذهب اهل السنة وذلك خطأ عظيم من قائله فان مذهبهم هو من نصب شرعا
انه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية ومن جوز ذلك فهو مخالف لاهل السنة مائل الى اقاويل
المعتزلة في اصولهم وصورة التخصيص ان العلة اذا اورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف

دخول حمام بالاجرت

تخصيص العلل خطا عظيم

طرق تخصيص العلل

ما يروم إبانة تعليقه بقول موجب علته كذا إلا أنه ظهر مانع فصار مخصوصا باعتبار ذلك المانع
من أن العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل الموجب للتخصيص ثم من جوز ذلك قال التخصيص
غير المناقضة لغة وشرعا وفقها وإجماعا أما اللغة فلأن النقض إبطال فعل قد سبق بفعل
مثله كنقض البنيان والتخصيص بيان أن المخصوص لم يدخل في الجملة فكيف يكون نقضا
ألا ترى أن ضد النقض البناء والتأليف وضد الخصوص العموم ومن حيث السنة التخصيص جائز
في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيهما بحال ومن حيث الإجماع فالقياس
الشرعي يترك العمل به في بعض المواضع بالنص أو الإجماع أو الضرورة وذلك يكون تخصيصا
لا مناقضة ولهذا يبقى ذلك القياس موجبا للعمل في غير ذلك الموضع والقياس المستحسن فاسد
لا يكون العمل به في موضع ومن حيث المعقول أن المعلل متى ذكر وصفا صالحا وادعى أن الحكم
معلول بذلك الوصف فقد علم قطعا بوجود ذلك الوصف ويكون الحكم بخلافه فإنه يحتمل
أن يكون ذلك لفساد في أصل علته ويحتمل أن يكون ذلك لمانع منع ثبوت الحكم ألا ترى أن سبب
وجوب الزكاة ملك النصاب النامي ثم يمتنع وجوب الزكاة بعد وجوده لمانع وهو انعدام حولان
النماء بمضي الحول ولم يكن ذلك دليل فساد السبب والبيع بشرط الخيار يمنع ثبوت الملك به لمانع
وهو الخيار المشروط لا لفساد أصل السبب وهو البيع فإذا قال هذا الموضع صار مخصوصا
من علتي لمانع فقد ادعى شيئا محتملا فيكون مطالبا بالحجة فإن أبرز مانعا صالحا فقد أثبت
ما ادعاه بالحجة فيكون ذلك مقبولا منه وإلا فقد سقط احتجاجه لأن المحتمل لا يكون حجة وبه
فارق المدعي التخصيص في النص فإنه لا يطالب بإقامة الدليل على ما يدعي أنه صار مخصوصا
مما استدل به من عموم الكتاب والسنة لأنه ليس فيما استدل به احتمال الفساد فكان جهة التخصيص
متعينا فيه بالإجماع وهنا في علته احتمال الفساد فما لم يبين دليل الخصوص فيما ادعى أنه مخصوص
من علته لا ينتفي عنه معنى الفساد فلهذا لا يقبل منه ما لم يبين المانع ثم جعل هذا القائل
الموانع خمسة أقسام ما يمنع أصل العلة وما يمنع تمام العلة وما يمنع ابتداء الحكم وما يمنع تمام
الحكم وما يمنع لزوم الحكم وذلك يتبين كله حسا وحكما فمن حيث الحس يتبين هذا كله في الرمي
فإن انقطاع الوتر وانكسار فوق السهم يمنع أصل الفعل الذي هو الرمي بعد تمام قصد الرامي

الموانع خمسة

إلى ما يرميه وإصابة السهم حائطا أو نحوه يرده عن سننه يمنع تمام العلة بالوصول إلى المرمى
ودفع المرمي إليه عن نفسه بترس يجعله أمامه يمنع ابتداء الحكم الذي يكون الرمي لأجله بعد تمام العلة
بالوصول إلى المقصد وذلك الجرح والقتل ومداواة الجراحة بعدما أصابه حتى اندمل وبرأ
يمنع تمام الحكم وإذا أصابه صار صاحب فراش لم يتطاول حتى أمن الموت منه يمنع لزوم الحكم فهو بمنزلة
صاحب الفالج إذا تطاول به وأمن الموت منه كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته وفي الحكميات
إضافة البيع إلى الحر يمنع انعقاد أصل العلة لإضافته إلى ما ليس بمال والبيع يمنع انعقاد تمام العلة
في حق غير المالك حتى يبطل بموته واشتراط الخيار من المالك لنفسه في البيع يمنع ابتداء الحكم
وثبوت خيار الرؤية للمشتري يمنع تمام الحكم حتى إن الصفقة بالقبض معه وثبوت خيار العيب
يمنع لزوم الحكم حتى يتمكن من رده بعد تمام الصفقة بالقبض والحجة لعلمائنا رحمهم الله في إبطال
القول بتخصيص العلة الاستدلال بالكتاب والمعقول والبيان الذي لا يمكن إنكاره أما
الكتاب فقوله تعالى قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين الآية
فقد طالبهم الكفار ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لا يندفع لهم وصاروا محجوجين
وذلك لوجهين أنهم إذا بينوا أحد هذه المعاني أن الحرمة لأجله انتقض عليهم بإقرارهم بالحل
في الموضع الآخر مع وجود ذلك المعنى فيه ولو كان التخصيص في علل الأحكام الشرعية
جائزا لما كانوا محجوجين فإن أحدا لا يعجز من أن يقول امتنع ثبوت حكم الحرمة في ذلك الموضع لمانع
ويذكر نوعا من العقد في الحل في الموضع الآخر يسميه أو معنى يتصور عندهم وفي قوله
نبئوني بعلم إشارة إلى أن المصير إلى تخصيص العلل الشرعية ليس من العلم في شيء فيكون جهلا
وأما المعقول فلأن العلل الشرعية حكمها التعدية كما قررنا وبدون التعدية لا تكون
صحيحة أصلا لأنها خالية عن موجبها فإذا جاز قيام المانع في بعض المواضع الذي يتعدى
الحكم إليه بهذه العلة جاز قيامه في جميع المواضع فيؤدي إلى القول بأنها علة صحيحة من غير أن
يتعدى الحكم بها إلى شيء من الفروع وقد أثبتنا فساد هذا القول بالدليل ثم إن كان تعدي الحكم
بها إلى الفرع دليل صحتها فانعدام تعدي الحكم بها إلى فرع آخر يوجد فيه تلك العلة دليل
فسادها ومع مساواة دليل الصحة والفساد لا تثبت الحجة الشرعية موجبة للعمل بقول

الحجة لعلمائنا في إبطال التخصيص

المصير إلى تخصيص العلل جهل

ان المانع الذي يدعى في الموضع المخصوص لا بد ان يكون ثابتاً مثل ما ثبتت به العلة الموجبة للحكم
لانه اذا كان دونه لا يصلح دافعاً له ولا مانعاً للحكم واذا كان مثلاً له فذلك المانع يمكن تعليله بعلة
توجب تعديه حكمه الى سائر الفروع مثل الاصل الذي علته المعلل فما صار اليه من الوصف
لاثبات الحكم فيتحقق المعارضة فيهما من هذا الوجه واي مناقضة ابين من التعارض على وجه
المضادة بصفة التساوي ثم قد بينا فيما سبق ان دليل الخصوص يشبه النسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه فانه مستقل بنفسه كدليل النسخ ولا يكون ذلك الا فيما بينا معنى كالاستثناء
وواحد من هذين الوجهين لا يتحقق في العلل فان نسخ العلة بالعلة لا يكون والحكم لا يجوز ان
يكون المانع علة مثل العلة التي يدعى تخصيصها وكيف يكون النسخ والعلة فيها احتمال
الفساد لكونها مستنبطة بالرأي فاذا ظهر ما يمنع العمل بها اصلاً تعين جهة الفساد
فيها بخلاف النص فانه لا يحتمل جهة الفساد فالنسخ يكون بياناً لمدة العمل به وهذا نوع بيان
اخر فان بالخصوص يتبين انه معمول به في بعض المحال دون البعض وذلك انما يكون فيما يكون العموم فيه
بالنسخ مع صحته حتى يتبين انه معمول به في بعض الاوقات دون البعض والاستثناء انما يكون
في العبارات ليتبين ان الكلام عبارة عما وراء المستثنى وذلك لا يتحقق في المعاني الخالصة
فتبين بما ذكرنا ان القول بالتخصيص يستقيم في النصوص من حيث ان دليل الخصوص لا
يمكن تشبيهه بالنسخ في البعض بوجه بل يتبين ان اسم النص لم يكن متناولاً للموضع المخصوص
مع كون العام صحيحاً موجباً للعمل قطعاً قبل قيام دليل الخصوص فمن جوّز تخصيص العلة
لا بد له من القول بتصويب كل مجتهد اجمع وعصمة الاجتهاد عن احتمال الخطأ والفساد
كعصمة النص عن ذلك وهذا تصريح بان كل مجتهد مصيب لما هو الحق حقيقة وان الاجتهاد
يوجب علم اليقين وقد قال بجواز الاصلح وقرب من وجه من القول بالمنزلة بين المنزلتين
وبالخلود في النار لاصحاب الكبائر اذا ماتوا قبل التوبة فهذا معنى قولنا ان في القول
بجواز تخصيص العلة ميلاً الى اصول المعتزلة من وجوه ولكنا نقول انعدام الحكم
لا يكون الا بعد انعدام وصف او زيادة وصف وهو الذي يسمونه مانعاً مخصصاً فبعد
الزيادة والنقصان تنعدم العلة لا محالة فيصير ما هو علة الحكم معدوماً حكماً ويعدم الحكم

عند انعدام العلة لا ان يكون من تخصيص العلة في شيء وبيان هذا ان الموجب للزكاة شرعاً
هو النصاب النامي الحولي عرفناه بقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول والمراد نفي
الوجوب والعلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها بل بجعل الشرع اياها موجبة على ما بينا
ان الموجب هو الله تعالى والاضافة الى العلة لبيان ان الشرع جعلها موجبة تيسيراً
علينا فاذا كان بهذا الوصف موجبه شرعاً فعرفنا ان عند انعدام هذا الوصف يعدم
الحكم لانعدام العلة الموجبة ولا يلزمنا جواز الاداء لان العلة الموجبة غير العلة
المجوزة للاداء وقد قررنا هذا فيما سبق ان اول الوقت يجوز اداء الصلاة فرضاً
وان لم يكن موجباً للاداء عيناً مع ان هذا الوصف مؤثر فان النماء الذي هو مقصود
انما يحصل بمضي المدة الا ترى ان الوجوب يتكرر بتكرر الحول لتجدد معنى النماء بمضي كل حول
وكذلك البيع بشرط الخيار لا يكون مطلقاً بل بهذا الزمان يصير البيع في حق الحكم كالمعلق
بالشرط وقد بينا ان المعلق بالشرط غير المطلق ولصفة الاطلاق تاثير ايضاً فان الموجب
للملك بالنص التجارة عن تراض وتمام الرضا يكون عند اطلاق الايجاب لا مع شرط الخيار
فظهر ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصان وصف وهو الحاصل الذي يجب مراعاته فانهم
يسمون هذا المغير مانعاً مخصصاً فيقولون انعدم الحكم مع بقاء العلة لوجود مانع وذلك
تخصيص كالنص العام يخصه خصوص فيبقى نصاً فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول بعدم
العلة حين تغير المعنى يعدم الحكم لانعدام العلة وهذا في العلل مستقيم كما ان النصوص
فان بالنص الخاص لا ينعدم النص العام وعلى هذا الطريق ما استحسنه علماؤنا رحمهم الله
من القياس في كتبهم فان الاستحسان قد يكون بالنص وبوجود النص ينعدم العلة الثابتة
بالرأي لانه لا معتبر بالعلة اصلاً في موضع النص ولا في معارضة حكم النص وكذلك
الاستحسان اذا كان بسبب اجماع لان الاجماع كالنص من كتاب او سنة في كونه موجباً للعلم
وكذلك ما يكون عن ضرورة فان موضع الضرورة مجمع عليه او منصوص عليه ولا معتبر
بالعلة في موضع النص فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة وكذلك ان كان
الاستحسان بقياس مستحسن ظهر قوة اثره لما بينا ان الضعيف في معارضة القوي معدوم حكماً

البيان لا صنع فيه للعباد

وبيان ما ذكرنا في الصائم إذا صب في حلقه ماء وهو صائم لم يفسد صومه على قول زفر رحمه الله
لأنه معذور كالناسي أو ابتلع منه وفسد صومه عندنا لفوات ركن الصوم والعان لا
يتأدى بدون ركنها فيلزم على هذا الناسي ممن يجوز تخصيص العلة فيقول انعدم الحكم هناك
لوجود مانع وهو الأثر وكان مخصوصا من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة ونحن
نقول انعدم الحكم في الناسي لانعدام العلة حكما فإن النسيان لا صنع فيه لأحد من العباد
وقد ثبت بالنص أن الله تعالى أطعمه وسقاه وصار فعله في الأكل ساقط الاعتبار وتفويت
الركن إنما يكون بفعل الأكل وإذا لم يبق فعله شرعا كان ركن الصوم قائما حكما فلم يحصل الفطر
هنا لانعدام العلة الموجبة للفطر الثابت ليس في معناه لأن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم
مضاف إلى العباد هنا فلم يصر مفوتا ركن الصوم حكما وما إذا كان مضافا إلى من له الحق
ولذلك قلنا المغصوب يصير مملوكا للغاصب عند تقرر الضمان عليه لأن بهذا السبب ما تقرر
الملك في ضمان القيمة وهو حكم شرعي فيصير الملك حكما له فيلزم على هذا فصل المدبر للغاصب
ممن يرى تخصيص العلة يقول امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو أنه غير محتمل
للنقل من ملك إلى ملك ونحن نقول انعدمت العلة الموجبة للملك في المدبر فانعدم الحكم لانعدام
العلة وهذا لأن العلة تقرر الملك في قيمة هي بدل عن العين وقيمة المدبر ليس بدل عن عينه
لأن شرط كون القيمة بدلا عن العين أن يكون العين محتملا للتملك وذلك لا يوجد في المدبر ولأن
المدبر حين فيه عتق من وجه والفوت في المحل ممتنع وجوب قيمة العين بسبب الغصب ولكن الضمان
واجب باعتبار الجناية التي يكسب من الغاصب بتفويت يد لا مع زوال العين فيه من وجه قد
بقيت اليد والمالية مستحقة للمالك فكان انعدام الملك لفقد سوى الفوت في المحل من كل وجه
فعرفنا أنه إنما انعدم الحكم لانعدام العلة لوجود مانع عنها وكذلك إذا قلنا في الزنا
إنه يثبت به حرمة المصاهرة لأن ثبوت الحرمة في الأصل باعتبار الولد الذي يخلق من الماءين
فيصير بواسطة الولد أمهاتها وبناتها في حقه كأمهاته وبناته وأمهاته وآباؤه في حقها
كآبائها وأبنائها ثم الوطء في موضع الحرث سبب لحصول هذا الولد فيقام مقامه ويلزم على
هذا أنه لا يتعدى الحرمة إلى الأخوات والعمات والخالات من الجانبين ممن يقول بتخصيص العلة

من حيث إن نقل الملك غير محتمل في المدبر

يقول امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع للنص أو الإجماع ونحن نقول
إنما انعدم الحكم لانعدام العلة لأن في النص الموجب لحرمة المصاهرة ذكر الأمهات والبنات
والآباء والأبناء خاصة وامتداد الحرمة إلى الأخوات والعمات والخالات يكون تعديا إلى
وأما بالحرمة لأن المقصود غير ممتد وإنما نعلل المنصوص ولا نجوز تبديل المنصوص بالتعليل
فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذلك
الزوج إن الموطوءة لا يحرم على الواطئ بواسطة الولد والفرعية بينهما أشق فالتخريج هكذا
أنه انعدم الحكم هناك لانعدام العلة باعتبار مورد النص كما قررنا فهذا أصل
كبير وفقه عظيم من يوفق للتفقه ويتأمل عن إنصاف تخرج له جميع ما لم نذكر مما هو من
نظائر ما ذكرنا عليه وعلى هذا الفقه يعرف دليل الخصوص فإن النص إذا كان أحدهما

علم هذا الفقه يعرف دليل الخصوص

عاما والآخر خاصا فالعام لا يعدم بالخاص حقيقة ولا حكما والشرع واحد من النصين وهم
الفساد فعرفنا أن الخاص كان مخصصا للموضع الذي تناوله من حكم العام مع بقاء العام
حجة فيما وراء ذلك وإن كان فيه نوع شبهة من حيث إنه صار كالمستعار فيما هو حجة حكم العام
عاما العلة وإن كان يوجب فيها احتمال الفساد والخطأ وهو يحتمل الانعدام حكما فإذا جاء
ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع ثم انعدم الحكم لانعدام العلة فلا يكون
فيها شيء من معنى التناقض ولا يكون من التخصيص في شيء

العلة تحتمل الانعدام

باب وجوه الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقا

قال رضي الله عنه هذا الباب يشتمل على فصول
فالذي يبدأ به الاحتجاج بلا دليل فإن العلماء اختلفوا فيه على أقاويل قال بعضهم لا دليل
حجة للنافي على خصمه ولا يكون حجة للمثبت وقال بعضهم هي حجة دافعة لا موجبة والذي دل
على مسائل الشافعي أنها حجة دافعة لا إبقاء ما ثبت بدليله لا إثبات ما لم يعلم ثبوته
بدليله والذي دل عليه مسائل أصحابنا رحمهم الله أن هذا في حق الله تعالى حاما في حق العباد لا
يكون حجة لأحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الإيجاب لا في الإبقاء ولا في الإثبات ابتداء
فأما الفريق الأول احتجوا فقالوا أقوى المناظرة ما يكون في إثبات التوحيد وفي إثبات
النبوة وقد علمنا أن الاحتجاج بلا دليل على نفي الشريك يقوله ومن يدعي مع الله إلها آخر

لا برهان له به ورسول الله صلعم كان يجادل المشركين في إبطال نبوته وكانوا ينفون ذلك وهو يثبت
ثم كانوا لا يطالبون على هذا النفي بشيء فوق قولهم لا دليل على نبوته واستدل بعد جحودهم
بإثبات نبوته بالآيات المعجزة والبراهين القاطعة فعرفنا بهذا أن لا دليل حجة للنافي
على خصمه إلى أن يثبت الخصم ما ادعى ثبوته بالدليل وهذا لأن النافي إنما لا يطالب بالدليل لكونه
متمسكًا بالأصل وهو عدم الدليل الموجب أو المانع والمحرم أو المبيح ووجوب التمسك
بالأصل إلى أن يظهر الدليل المغير له طريق في الشرع ولهذا جعل الشرع البينة في جانب
المدعي واليمين في جانب المنكر لأنه متمسك بالأصل وهو أنه لا حق للغير في ذمته وفي يده ولكن الحجة
له على خصمه والكف عن التعرض له ما لم يقم الدليل والأصل ما ذكرنا قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي
إلي محرمًا الآية فقد علم نبيه صلى الله عليه وسلم الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة على
الذين كانوا يثبتون الحرمة في أشياء كالسائبة والوصيلة والحام والبحيرة فتبين
بهذا أن لا دليل حجة للنافي على خصمه وهذا الذي ذهبوا إليه غير موافق لشيء من العلل
المنقولة عن السلف في بعض الحكم وإنما هو ينتهي إلى الجهل أيضًا فإنا نقول لهذا
القائل لا دليل على الإثبات عندك أو عند غيرك فإن حصل يدعي تمام الدليل عنده وكان
دعواه بالدليل عنده لا يكون حجة على خصمه حتى يبرزه وإن ادعى علمه أن لا دليل عند غيره لا يكون
حجة عليه وإن قلت لا دليل عندي فهذا إقرار منك بالجهل والتقصير في الطلب فكيف يكون
حجة على غيرك وإن الجاهل مثل المقصر فإن كان معذورًا إذا لم يقف على الدليل وعذره لا يكون
حجة على الغير أصلًا ألا ترى أنه في زمان النبي صلعم كان الناسخ ينزل فيبلغ ذلك بعض الناس دون
البعض ومن لم يبلغه يكون معذورًا في العمل بالمنسوخ ولا يكون ذلك حجة على غيره فإن قيل
قولكم هذا غير موافق لتعليل السلف فاسد وقد قال أبو حنيفة رحمه الله لا خمس في العنبر لأنه
لا أثر فيه وهذا احتجاج بلا دليل قلنا هذا إنما ذكر هذا اللفظ على سبيل الاحتجاج
على من يوجب فيه الخمس وليس كذلك بل إنما ذكره على وجه بيان العذر لنفسه ثم عمل فيه بعلة
موثرة في موضع الاحتجاج على الغير على ما ذكر محمد رحمه الله فإنه قال لا خمس في اللؤلؤ والعنبر
قلت لم قال لأنه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لأنه بمنزلة الماء

الأصل العدم

الاحتجاج بلا دليل

وهو إشارة إلى ما ذكر فإن الأصل في الخمس الغنائم وإنما يوجب الخمس فيما يصاب مما كان أصله في يد
العدو ثم وقع في يد المسلمين بإيجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحار
لم يكن في يد العدو قط لأن قهر الماء مانع قهر آخر على ذلك الموضع ثم القياس أن لا يجب الخمس في شيء
وإنما أوجب الخمس في بعض الأموال بالأثر فبين أنه لم يرد فيه الأثر يوجد فيه بأصل القياس وهذا
لا يكون احتجاجًا بلا دليل ثم نقول لهذا القائل أنك بهذه المقالة [illegible] لا محالة وهو صحة
اعتقادك أن لا دليل موجبًا لإثبات الحكم في هذه الحادثة فعليك الدليل لإثبات ما تدعي صحة
عقدك أو لا دليل على حصول أنه يتبين صحة اعتقادك هذا أو لا دليل على النافي بزعمك يقول لك
لا دليل شيء تقوله عن علم أو لا عن علم فإن زعمت أنك تقوله عن علم فالعلم الذي يحدث
للمرء لا يكون إلا بدليل وإن زعمت أنك تقوله لا عن علم فقد نهيت عن ذلك قال الله تعالى
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه الآية فما يكون مذمومًا
منهيًا عنه نصًا كيف يصلح حجة على الغير والذي ما ذكرنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة إلا
من كان هودًا أو نصارى تلك أمانيهم الآية فقد علم رسوله مطالبة النافي بإقامة الدليل
وذلك تنصيص على أن لا دليل لا يكون حجة والدليل عليه الخصومات فإن إنكار الخصم لا يكون
حجة له على المدعي بوجه ما حتى أنه بعد ما حضر مرة وجحد إذا طلب إحضاره مرة أخرى لخصم
أحضره القاضي وإن طلب كفيلًا بنفسه أو بالعين التي فيه الدعوى أجبره القاضي على ذلك
وإذا طلب يمينه حلفه على ذلك فلو كان لا دليل حجة للنافي على خصمه لم يبق للمدعي عليه سبيل
بعد إنكاره وقوله لا حجة للمدعي وإنما جعل الشرع القول قول المنكر وذلك باعتبار
دليل من حيث الظاهر وهو أن المدعى عين في يده واليد دليل الملك ظاهرًا أو دين في ذمته
وذمته بريئة ظاهرًا ومع هذا قوله لا يكون حجة على خصمه وإن حلف حتى لا يبقى المدعي
مقصرًا عليه شيء ولكنه لا يتعرض له ما لم يأت بحجة يثبت بها الحق عليه تحقيق ما قلنا أن الأصل
هو التفاوت بين الناس في العلم بالأدلة الشرعية وإليه أشار الله تعالى في قوله وفوق كل ذي علم
عليم وهذا شبه المحسوس لمن يرجع إلى أحوال الناس فقد يقف بعضهم على علم لا يقف
عليه البعض ومع هذا التفاوت لا يتمكن النافي من الاحتجاج بلا دليل إلا بعد وقوفه على كل

قهر الماء يمنع قهر غيره

من ادعى الاحاطة بالاحكام
فسر عيه لا بخاطب

علم بنى عليه احكام الشرع ومن ادعى هذه الدرجة لنفسه منا فهو متعنت لا يناظر وكيف يتمكن احد
من هذه الدعاوى مع قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا واذا علمنا نقصان الحجج بلا دليل
لم يبلغ جميع انواع العلم عرفنا ان الاستدلال به لم يبلغه على الخصم باطل ولهذا اصح هذا
النوع من الاحتجاج فيما نص الله تعالى لان الله تعالى عالم بالاشياء كلها لا يعزب عنه مثقال ذرة
ولا يخفى عليه خافية فبالخبار ان لا برهان لمن يدعي الشرك حصل لنا علم اليقين بانه لا دليل
على الشرك بوجه وكذلك قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما فقد صار معلوما باخبار الله انه لا
دليل على حرمة ذلك فكان الاحتجاج صحيحا ومثله لا يتصور فيما يحتج به النافي على خصمه
ولا يقول بان نفي الكفار نبوة رسول الله صلعم وقولهم لا دليل على نبوته كان حجة لهم عليه
بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم وكان على رسول الله صلعم ان يزيل ذلك الجهل عنهم
باظهار المعجزات الدالة على نبوته واما اهل المقالة الثانية فانهم قالوا المنفي معدوم
والعدم ليس بشيء وانما يحتاج الى الدليل لاثبات المدلول به ومعلوم ان العدم لا يكون معلولا
بدليل ولا بعدم الدليل ولكن عدم الدليل يدل عليه كما يدل الحدث على المحدث ثم الدليل
قد يكون قائما على الاثبات عند البعض دون البعض فقول النافي لا دليل على الاثبات محتمل
يجوز ان يكون كما قال وهو انه ليس فيه دليل مشروع عند احد ويجوز ان يكون عليه دليل عند
غيره ولم يبلغه ودعوى المثبت دليل الاثبات محتمل ايضا يجوز ان يكون صدقا بوجود الدليل
عنده ويجوز ان يكون كذبا او غلطا فاستوى الجانبان من هذا الوجه ثم كما ان دعوى
المثبت الدليل لا يكون حجة على خصمه ما لم يبين الدليل لكونه محتملا والمحتمل لا يكون حجة
فقول النافي لا دليل لا يكون حجة على خصمه لكونه محتملا او لكونه نافيا فالدعوى المثبت عمه
يطرق المساواة في الاحتمال فعلمنا ان قوله لا دليل حجة دافع لا موجب والشافعي يحتج بهذا الكلام
ايضا الا انه يقول اذا كان قوله لا دليل مستندا الى دليل لا يحالفه فانه قوله يكون دليل الدليل
حجة على الخصم لا مجرد قوله لا دليل وبيان هذا ان ما يكون محتملا للبقاء من الاحكام
والصحة في العقد والجواهر فانه اذا ثبت حوله بالدليل يكون باقيا ما لم يعترض ما
يزيله الا ترى ان الملك بالشرى متى ثبت والحل بالنكاح متى ثبت والحرمة بالتطليقات

الثلث متى ثبت يكون باقيا الا ان يعترض عليه ما يزيله فما مضى من الازمنة بعد صحة الدليل
المثبت للحكم يكون الحكم فيه باقيا بذلك الدليل على احتمال ان يطرأ ما يزيله وقبل ظهور
طريان ما يزيله يكون الحكم باقيا بذلك الدليل بمنزلة النص العام فانه موجب للحكم في كل ما تناوله
على احتمال قيام دليل الخصوص فما لم يقم دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بالعام وكان الاحتجاج به
على الخصم صحيحا فكذلك قول العامل فيما هو منفي لا دليل على اثباته او فيما هو ثابت بدليله
لا دليل على نفيه يكون احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما ما لا يبقى
الا بدليل فلا يبقى فيه الا ان الاحتجاج بقوله لا دليل فذلك لا يكون حجة كما قلنا وعلى هذا
الاصل قال الصلح على الانكار باطل لان بين المنكر دعوى المدعي يستند الى دليل وهو
المعلوم من براءة ذمته في الاصل او اليد التي هي دليل الملك له في عين المدعى فيكون ذلك حجة
له على خصمه في ابقاء ما ثبت بدليله وبعد ما ظهر براءة ذمته في حق المدعي بهذا الدليل يكون
اخذه المال رشوة على الكف عن الدعوى ولا يكون ذلك اعتياضا عن حقه فيكون باطلا
بخلاف ما اذا ثبت بحجة عند انسان ثم اشتراه بعد ذلك فان الشرى يكون صحيحا ويلزمه
الثمن للبائع لان يد البائع حجته ودعواه بعد الملك مستندا الى دليل وهو الدليل المثبت للملك
في العين فيكون ذلك حجة له على خصمه في ابقاء ملكه وبناء ان هو انما يأخذ العوض عن ملك له
وبناء ان لا يثبت الاتفاق بينهما على فساد ذلك السبب فهذا العقد في وجه الصحة ووجوب الثمن
على المشتري ثم يقول على هذا بعد ما وجد ملكه باعتبار زعمه وعلماؤنا رحمهم الله قالوا الدليل
المثبت للحكم لا يكون موجبا بقاء الحكم بوجه من الوجوه ولكن بقاؤه بعد الوجود لاستغناء
البقاء عن دليل لا لوجود الدليل المبقي وعرفنا انه ليس للدليل الذي استدل به الحكم عمل
في البقاء اصلا وان دعوى البقاء فيما عرف ثبوته بدليله محتمل كدعوى الاثبات فيما لا يعلم
ثبوته بدليله فكما ان هناك يستوي المثبت والنافي في ان قول كل واحد منهما لا يكون حجة على خصمه
بدون الدليل فكذلك هاهنا وبه فارق العام فانه موجب للحكم في كل ما تناوله قطعا على احتمال قيام دليل
الخصوص فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتا بما هو موجب له وهاهنا الدليل المثبت
للحكم غير متعرض للازمنة اصلا فلا يكون ثبوته في الازمنة بعد قيام الدليل بدليل مثبت له

الدليل المثبت لا يدل على البقاء

ولهذا لا يكون قيام دليل العموم دليل الخصوص في شيء بل يكون محتملا كما بيناه في باب النسخ بوجهه
انه لما لم يكن ذلك الدليل عاملا الآن في شيء صار قول المتمسك به لا دليل على ارتفاعه كلاما
محتملا كما ان قول خصمه قام الدليل على ارتفاعه كلام محتمل فيتحقق التعارض بينهما على وجه
لا يكون قول احدهما حجة على الآخر ما لم يترجح قوله بدليل وعلى هذا الاصل قلنا في الصلح
على الانكار انه جائز لان الدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر او الملك له فيما في يده غير متعرض
للبقاء اصلا فكان دعوى المدعي ان المدعى حقه وملكه خبرا محتملا وانكار المدعى عليه
كذلك خبر محتمل الصدق فلا يكون حجة للمدعي على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا
فكذلك حجة المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في فساد الاعتياض عنه بطريق الصلح ولهذا
لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو كان براءة ذمته في حق المدعي ثابتة بدليل كما ذكره الخصم
لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي والدليل عليه فصل
الشهادة بعتق العبد على مولاه فان الشاهد اذا اشتراه صح الشراء ولزمه الثمن لهذا المعنى
وهو ان ما اخبر به الشاهد لكونه محتملا لم يصر حجة على مولى العبد حتى جاز له الاعتياض
عنه بالبيع من غيره فيجوز له الاعتياض عنه بالبيع من الشاهد وان كان في زعمه معتبرا
في حقه حتى انه يعتق كما اشتراه لا من جهته حتى لا يكون الولاء له وما كان ذلك الا بطريق الذي
قلنا فان الدليل الموجب للملك للمولى لا يكون دليل بقاء ملكه بل بقاء الملك بعد ثبوته لاستغنائه
عن الدليل المبقي وعلى هذا الاصل قلنا مجهول الحال يكون حرا باعتبار الظاهر ولكن لو
جنى عليه جناية وزعم الجاني انه رقيق لا يلزمه ارش الجناية على الاحرار حتى يقوم البينة على حريته
لان ثبوت حريته للحال ليس بدليل موجب لذلك بل باعتبار اصل الحرية لاولاد آدم وذلك
لا يوجب البقاء فكان دعواه الحرية لنفسه في الحال محتملا ودعوى الجاني الرق عليه محتمل فالمحتمل
لا يثبت الوجوب لغيره وكحال القول قوله في الحرية وبالمحتمل لا يثبت دعوى الاستحقاق وارش
الاحرار ليس الجناية عليه حتى يقيم البينة على حريته لان قبل اقامة البينة ليس معه الا
الاستصحاب وذا يصلح للدفع عنه ولا يكون حجة له على غيره وعلى هذا لو قذفه انسان ثم
زعم انه عبد وقال المقذوف بل هو حر فانه لا يقام حد الاحرار عليه حتى يقوم البينة للمقذوف

صلح الاجنبي جايز

مجهول الحال حر

[illegible]

على غيره

على حريته وكذلك لو قطع يد انسان ثم زعم انه عبد وانه لا قصاص عليه وكذلك لو شهد
في حادثة ثم زعم المشهود عليه انه عبد فان شهادته لا تكون حجة حتى يقوم البينة على حريته
والشافعي رحمه الله يخالفنا في جميع ذلك للاصل الذي بيناه وعلى هذا لو اشترى شقصا
من دار وطلب الشفيع الشفعة وقال المشتري ما في يدك مما تدعي به الشفعة ليس بملك لك
بل هو ملك فلان فانه يكون القول قول مدعي الشفعة في دفع دعوى المشتري عما في يده ويكون القول
قول المشتري في انكار حق الشفيع حتى ان الشفيع ما لم يقم البينة على ان العين التي في يده ملكه
لا يستحق الشفعة عندنا لان حجة كل واحد منهما محتمل فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق
ما في يده وعند الشافعي ملك الشفيع فيما في يده ثابت باعتبار ان قوله مستند الى دليل مثبت
فيستحق به الشفعة ونظيرها قال علماؤنا رحمهم الله في قول المولى لعبده ان لم ادخل الدار اليوم
فانت حر ثم قال المولى بعد مضي اليوم قد دخلت وقال العبد لم تدخل فان القول قول المولى
حتى لا يعتق العبد ومعلوم ان قول العبد مستند الى دليل من حيث الظاهر وهو ان الاصل
عدم الدخول ولكن لما كان قوله في الحال محتملا وقول المولى كذلك لم يثبت استحقاقه على المولى
بما هو محتمل وكذلك المفقود فانه لا يرث احدا من اقاربه اذا مات قبل ان يظهر حاله ومعلوم
ان بقاءه حيا مستند الى دليل وهو ما علم من حياته ولكن لما لم يكن ذلك دليلا للبقاء اعتبر في الحال
الاحتمال فيجعل لا يرث احدا من اقاربه حيا ولا يرث احد الاحتمال انه ميت فان قيل عندكم
اذا استند قوله الى دليل يجعل قوله حجة على خصمه في ابقاء ما هو مقصود له ففي مسألة العتق ليس مقصود
العبد في دخول المولى الدار وانما مقصوده في العتق ودعواه العتق ليس يستند الى دليل مثبت
له وكذلك دعوى من يدعي حياة المفقود بعد ما مات مورثه ليس بمقصود المدعي حتى يعتبر فيه
الاستناد الى الدليل فاما دعوى المنكر براءة ذمته او كون ما في يده ملكا له مقصود له وهو
مستند الى الدليل ايضا وكذلك دعوى مجهول الحال الحرية لنفسه مقصود له ودعوى الشفيع
الملك لنفسه فيما في يده مقصود له فاذا كان هذا مستندا الى الدليل وهو مقصود له كان حجة على خصمه
قلنا لا كذلك فان دعوى المنكر فساد الصلح غير مقصود له ولكن ما بني عليه ما هو المقصود وهو
سقوط المطالبة عنه بتسليم ما التزمه بالصلح كما ان دعوى العبد ان المولى لم يدخل الدار غير

[illegible]

ان لم ادخل الدار فانت حر

عن مقصوده ولكن يترك عليه ما هو مقصود له وهو عقبه باعتبار وجود الشرط ثم هناك
لكون ما أخبر به محتملا لم يجعل حجة على خصمه ولا يعتبر إسناده إلى دليل باعتبار الأصل فكذلك
في مسألة الصلح فصل ومن الاحتجاج بلا دليل الاستدلال باستصحاب الحال
وذلك نحو ما يقول بعض أصحابنا رحمهم الله في حكم الزكوة في مال الصبي إن الأصل عدم الوجوب
فنستصحبه حتى يقوم دليل الوجوب وفي الاستثناء فإن وجوب الحقتين في مائة وعشرين
ثابت بالنص والإجماع فيجب استصحابه حتى يقوم الدليل المغير وهذا النوع من التعليل باطل
فإن ثبوت العدم وإن كان بدليل معدم فذلك لا يوجب بقاء العدم كما أن الدليل الموجد للشيء لا
يكون دليل بقائه موجودا فكذلك الدليل المثبت للحكم لا يكون دليل بقائه ثابتا ألا ترى أن عدم
الشرا لا يمنع وجود الشرا في المستقبل والشرا الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله في
المستقبل ولكن البقاء بعد الوجود لاستغنائه عن الدليل لا لأن الدليل المثبت له يوجب بقاءه
كما أن ثبوت الحكم بسببه لا يكون دليل بقاء الحكم بوجه ثم إن بعد ثبوت حكم هو نفي الحاجة يستدعي
دليلا فمن ادعى وجوده احتاج إلى إثباته على خصمه بالدليل وكذلك من ادعى بقاءه منتفيا فهو محتاج
إلى إثباته بدليله على الخصم إذ الدليل الأول غير موجب لذلك فليس أحدهما بالاحتجاج على صاحبه
لعدم قيام الدليل بأولى من الآخر وما كان البقاء فيما يحتمل البقاء بعد الوجود إلا نظير الوجود
في الأعراض التي تتجدد وقتين فإن وجود شيء منه بدليل لا يكون دليل وجود مثله في الوقت الثاني
وبيان هذا في التغير الزائد على المائة والعشرين فإن عند الخصم يتغير به فرض الحقتين ويتم
به نصاب بنات لبون وعندنا هو ابتداء العفو لنصاب آخر وليس في إيجاب الحقتين
في مائة وعشرين ما يدل على واحد من الأمرين فكان الاحتجاج به لإيجاب الحقتين بعد هذه الزيادة
عند الحول يكون احتجاجا بلا دليل ثم استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام أحدها
استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا بانعدام الدليل المغير وذلك بطريق الخبر عمن ينزل عليه الوحي
أو بطريق الحس فيما يعرف به وهذا صحيح فقد علمنا الاستدلال به في قوله تعالى قل لا أجد فيما
أوحي إلي محرما الآية وهذا لأنه لما علم يقينا بانعدام الدليل المغير وقد كان الحكم ثابتا بدليله
وبقاؤه يستغني عن الدليل بعد علمنا وقع ضرورة والثاني استصحاب حكم الحال بعد العدم قبل

استصحاب الحال أربعة

معتبر ثابت بطريق النظر والاجتهاد وهذا يصلح لإبلاء العذر وللدفع ولا يصلح للاحتجاج به
على غيره لأن المتأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قيام الدليل عندي يخفى عليك وبالتأمل والاجتهاد
لا يبلغ المرء درجة يعلم به يقينا أنه لم يخف عليه شيء من الأدلة بل يبقى له احتمال اشتباه بعض
الأدلة عليه وما كان في نفسه محتملا عنده لا يمكنه أن يحتج به على غيره والثالث استصحاب
حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير وهذا جهل لأن قبل الطلب لا يحصل له
شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهرا ولا باطنا ولكنه يجهل ذلك لتقصير منه في الطلب
وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذرا في حقه أيضا إذا كان متمكنا من الطلب إلا أن يكون
عاجزا منه وعلى هذا قلنا إذا أسلم الذمي في دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى
مضى زمان يلزمه قضاء ما ترك بخلاف الحربي إذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه
حتى مضى زمان وعلى هذا قلنا من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه لا تجزيه
صلاته ما لم يعلم أنه أصاب بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزيه صلاته وإن تبين أنه
أخطأ والنوع الرابع استصحاب الحال لإثبات الحكم ابتداء وهذا خطأ محض وهو ضلال
ممن يعتقده لأن استصحاب الحال كاسمه وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا إلى أن يقوم الدليل المزيل
وفي إثبات الحكم ابتداء لا يوجد هذا المعنى ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى وقد بينا
في مسألة المفقود أن حياته المعلوم باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان
ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداء في مال قريبه إذا مات وبعض أصحاب الشافعي يجعلونه حجة في
ذلك لا باعتبار أنهم يجوزون إثبات الحكم ابتداء باستصحاب الحال بل باعتبار أنه يبقى للوارث
الملك الذي كان للمورث فإن الوراثة خلافة وقد بينا أن عمل استصحاب الحال فيما يرجع إلى
الإبقاء حجة على الغير ولكنا نقول هذا البقاء في حق المورث فأما في حق الوارث فصفة المالكية
تثبت له ابتداء واستصحاب الحال لا يكون حجة فيه بوجه وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله
إذا ادعى عينا في يد إنسان أنه له ميراث من أبيه وأقام شاهدين شهدا أن هذا كان لأبيه
لم تقبل هذه الشهادة وفي قول أبي يوسف رحمه الله الآخر تقبل لأن الوراثة خلافة فإنما يبقى
للوارث الملك الذي كان للمورث ولهذا يرد بالعيب ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث

وبالتأمل والاجتهاد لا يحصل اليقين

جهل المتمكن لا يكون عذرا في حقه وحق غيره

ولو صلى بلا تحري وأصاب القبلة لا تصح صلوته عند الإمام ... وهو الحق خلافا لأبي يوسف

وما يثبت حقوقا لا يستغني البقاء عن الدليل وهما يقولان في حق الوارث هذا في معنى ابتداء الملك
لان صفة المالكية تثبت له في هذا المال ابتداء لم يكن مالكا وانما يكون البقاء في حق المورث الى حين
بنفسه يدعي ان العبد ملكه فلا جرم اذا شهد الشاهدان انه كان له كانت الشهادة مقبولة
كما اذا شهدا انه له فاما اذا كان المدعي هو الوارث وصفة المالكية للوارث تثبت ابتداء بعد موت
المورث فهذه الشهادة لا تكون حجة للقضاء بالملكية لان طريق القضاء بها استصحاب
الحال وذلك غير صحيح **فصل** ومن هذه الجملة الاستدلال بتعارض الاشباه
وذلك نحو احتجاج زفر رحمه الله في انه لا يجب غسل المرافق في الوضوء لان من الغايات ما يدخل ومنها
ما لا يدخل فوقع الشك لا يجب فرضية الغسل بما هو غاية بالشك لان هذا في الجملة احتجاج
بلا دليل لاثبات حكم فان الشك الذي يدعيه امر حادث فلا يثبت وجوده الا بدليل فان قال الشك
بتعارض الاشباه قلنا وتعارض الاشباه ايضا حادث فلا يثبت الا بالدليل فان قال
الدليل عليه ما عددت من الغايات مما يدخل بالاجماع وما لا يدخل بالاجماع قلنا فهل تعلم ان
هذا المتنازع فيه من احد النوعين بدليل ام لا فان قال اعلم ذلك قلنا فاذا علمته لا تشك فيه بل
تلحقه بما هو من نوعه بدليله وان قال لا اعلم ذلك قلنا قد اقررت بالجهل فان كان هذا مما يمكن
الوقوف عليه بالطلب فانما جهلته عن تقصير منك في طلبه وذلك لا يكون حجة اصلا وان كان
مما لا يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كنت معذورا في الوقوف فيه ولكن هذا العذر لا يصير
حجة لك على غيرك ممن يزعم انه قد ظهر عنده الدليل الملحق باحد النوعين فعرفنا ان حاصل
كلامه احتجاج بلا دليل **فصل** ومن هذه الجملة الاحتجاج بالاطراد على
صحة العلة اما وجودا او وجودا وعدما فانه احتجاج بلا دليل في الحقيقة ومن حسب
الطرد هو احتجاج بكثرة اداء الشهادة وقد بينا ان كثرة اداء الشهادة وتكرارها من
الشاهد دليل صحتها لان الاطراد عبارة عن سلامة الوصف عن النقوض والعوارض
والناظر وان بالغ في الاجتهاد بالعرض على الاصول المعلومة عنده فالخصم لا يعجز
من ان يقول عندي اصل اخر هو مناقض لهذا الوصف ومعارض فجهلك به لا يكون حجة
لك علي فتبين من هذا الوجه انه احتجاج بلا دليل ولكنه فوق ما تقدم في الاحتجاج به

تعارض الاشباه

بلغ

من حيث الظاهر لان من حيث الظاهر الوصف صالح ويحتمل ان يكون حجة للحكم اذا ظهر اثره
عند التامل ولكن لكونه في الحقيقة استدلالا لا بما هو حجة بعدم النقوض والعوارض لم
يصلح ان يكون حجة لاثبات الحكم فان قيل اليس ان النصوص بعد ثبوتها كان العمل بها واجبا مع احتمال
ورود الناسخ ولذلك ما بعده قلنا اما بعد وفاة رسول الله صلعم فلا احتمال للنسخ في كل نص
كان حكمه ثابتا عند وفاته واما في حال حياته فهكذا نقول انه لا احتجاج به لاثبات الحكم
ابتداء صحيح فاما لابقاء الحكم او لنفي الناسخ لا يكون صحيحا لان احتمال بقاء الحكم واحتمال
قيام دليل النسخ فيه كان بصفة واحدة وقد قررنا هذا في باب النسخ ثم الطرديات
الفاسدة انواع منها ما لا يشكل فساده على احد ومنها ما يكون بزيادة وصف في الاصل به
يقع الفرق ومنها ما يكون بوصف يختلف فيه اصلا او ظاهرا ومنها ما يكون استدلالا
بالنفي والعدم وبيان النوع الاول فيما علل به بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في كون
قراءة الفاتحة ركنا في الصلاة لانها عبادة ذات اركان لها تحليل وتحريم فكان من اركانها
ما له عدد السبع كالحج في حق الطواف وربما يقولون الثلاث اخر عدد من المسح فلا
يتادى به فرض القراءة في الصلاة كالواحد وما دون الثلاث فاقصر عن السبع فلا يتادى
به فرض القراءة كما دون الاية وبنحو ما يحكى عن بعضهم في ان الرجعة لا تحصل بالفعل لان الوطئ
فعل مطلوب وفعل اجري على اثبات الرجعة كالقبلة وبنحو ما يحكى عن بعض اصحابنا رحمهم الله
في الوضوء بغير النية ان هذا حكم متعلق بالاعضاء الطاهرة فلا يشترط النية في اقامته
كالقطع في السرقة والقصاص هذا النوع مما لا يخفى فساده على احد ولم ينقل مثل هذا الجنس
من السلف انما احدثه بعض الجهال ممن كان بعيدا من طريق الفقهاء فاما علل السلف ما كانت
تخلو عن الملايمة او التاثير ولهذا كان الواحد منهم يتامل مدة ولا يتقنع جوابه الا على قياس
او قياسين والواحد من المتاخرين ربما يمكنه في مجلس واحد ان يذكر في حادثة خمسين علة
من هذا النحو او اكثر ولا مشابهة بين غسل الاعضاء في الطهارة وبين القطع في السرقة
ولا بين المسح والقراءة في الصلاة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة فعرفنا ان
هذا النوع مما لا يخفى فساده واما الثاني فنحو تعليل بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

الطرديات انواع

كان الغالب على السلف التاثير

النوع

بلغ

في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فينتقض الوضوء به كما لو مسه عند البول فان هذا القياس
لا يستقيم الا ببيان وصف في الاصل وبذلك الوصف يقع الفرق بين الفرع والاصل
ويثبت الحكم به في الاصل وكذلك قولهم في اعتاق المكاتب عن الكفارة انه تكفير بتحرير المكاتب
فلا يجوز كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه لان استقامة هذا القياس ببيان وصف
في الاصل به يقع الفرق وهو ان المستوفى من البدل يكون عوضا والتكفير لا يكون بالاعتاق
بعوض ونحو ما علل به بعضهم في شراء الاب بنية الكفارة انه تكفير بتحرير ابيه فلا يجوز كما لو كان
حلف بعتقه ان ملكه فان استقامة هذا التعليل ببيان وصف به يقع الفرق من حيث المحلوف
بعتقه انما عتق عند وجود الشرط لا بصنع مكتسب له وان نواه عند ذلك الآن او اجنبيا والنوع
الثالث نحو ما علل به اصحاب الشافعي في ان الاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه فان عتق الاخ يثبت
به الكفارة فلا يثبت بمجرد الملك كعتق ابن العم وهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا
ظاهرا فان عندنا عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك بما ذكرنا به الكفارة حتى قلنا
اذا اشترى اباه بنية الكفارة يجوز خلافا للشافعي ونحو ما علل به بعضهم في الكتابة
الحالة انها لا تمنع جواز التكفير بتحريره فيكون فاسدة كالكتابة على القيمة فان هذا تعليل
بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان التكفير باعتاق المكاتب كتابة صحيحة جائز عندنا وربما
يكون هذا الاختلاف في الاصل نحو ما علل به بعض اصحاب الشافعي في الافطار بالاكل والشرب
انه افطار بالمطعوم فلا يوجب الكفارة كما لو كان في يوم ابصر الهلال وحده ورد الامام شهادته
واما النوع الرابع فهو تعليل الشافعي رحمه الله في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال وفي الاخ لا يعتق على اخيه لانه ليس بينهما بعضية وفي المبتوتة انه لا يلحقها الطلاق
لانه ليس بينهما نكاح وفي اسلام المروي بالمروي انه يجوز لانه لم يجمع البدلين الطعم والثمنية هذا
فاسد لانه استدلال بالعدم وليس بوصف والعدم لا يصلح ان يكون موجبا حكما وقد بينا ان العدم
الثابت بدليل لا يكون متفاوتا فاما بدليل يستدل به لا يثبت حكم آخر فان قيل مثل هذا
التعليل كثير في كتبكم قال محمد رحمه الله ملك النكاح لا يضمن بالاتلاف لانه ليس بمال والزوائد
لا تضمن بالغصب لانه لم يغصب الولد وقال ابو حنيفة رحمه الله العقار لا يضمن بالغصب

اشترى اباه بنية الكفارة جاز

العدم لا يصلح دليلا

انه لم يفعل ولم يكن له وقال فيما لا خمس فيه الخمس لانه لم يوجف عليه المسلمون وقال في ابتلاع الحصاة
لا تجب الكفارة لانه ليس بمطعوم وقال في الجد لا يؤدي صدقة الفطر عن النافلة لانه ليس عليه الكل
فهذا استدلال بالعدم صورة وحكما قلنا اولا هذا عندنا غير مذكور على وجه المقايسة بل على
وجه الاستدلال فيما كان سببه واحدا معينا بالاجماع نحو الغصب فان ضمان الغصب سببه واحد
عين وهو الغصب فالاستدلال بانتفاء الغصب على انتفاء الضمان يكون استدلالا بالاجماع
وكذلك وجوب ضمان المال سببه عند المقابلة بالنص واحد عين وهو اتلاف المال فيستقيم
الاستدلال بانتفاء المالية في المحل على انتفاء هذا النوع من الضمان وكذلك اذا كان دليل الحكم
معلوما في الشرع بالاجماع فانه واجب في الغنيمة لا غير وطريق الاغتنام الايجاف عليه بالخيل
والركاب فالاستدلال به لنفي الخمس يكون استدلالا صحيحا وقد بينا انه ابلى العذر في بعض المواضع
لا الاحتجاج به على الخصم واما تعليل النكاح بانه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
يكون تعليلا بعدم الوصف وعدم الوصف لا يعدم الحكم لجواز ان يكون الحكم ثابتا باعتبار وصف آخر
لانه وان لم يكن مالا فهو من جنس ما يثبت مع الشبهات والاصل المتفق عليه الحدود والقصاص
وبهذا الوصف الحق النكاح بمنزلة الحدود والقصاص حتى يثبت مع الشبهات بخلاف الحدود
والقصاص فعرفنا ان بعدم هذا الوصف لا ينعدم وصف آخر يصلح التعليل به لاثبات شهادة
النساء مع الرجال وكذلك ما علل به من اجزاء هذا الفصل فهو مخرج على هذا الحرف اذا تاملت

فصل ومن هذا النوع الاحتجاج بان الاوصاف محصورة عند القايس
فاذا قام الدليل على فساد سائر الاوصاف الا وصفا واحدا ثبتت صحة ذلك الوصف ويكون
حجة هذا طريق بعض اصحاب الطرد وقد جوز الجصاص رحمه الله تصحيح الوصف للعلة بهذا الطريق
قال الشيخ رحمه الله وقد كان بعض اصدقائي عظيم الجد في تصحيح هذا الكلام بعلة ان الاوصاف
لما كانت محصورة وجميعها ليس بعلة للحكم بل العلة وصف منها فاذا قام الدليل على فساد سائر
الاوصاف سوى واحد منها ثبتت صحة ذلك الوصف بدليل الاجماع كاصل الحكم فان العلماء اذا
اختلفوا في حكم حادثة على اقاويل فاذا ثبت بالدليل فساد سائر الاقاويل الا واحدا ثبتت صحة
ذلك القول وذلك نحو اختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه فانا اذا افسدنا

يجوز الاستدلال بالنفي اذا كان السبب واحدا

بانعدام وصف لا ينعدم وصف آخر

اعتماد بعض اصدقائه وذكر ابطاله

قول من يقول بالرجوع الى قول القائف وقول من يقول بالقرعة وقول من يقول بالتوقف انه لا يثبت النسب من
واحد منهما بينته حكم قول من يقول بانه يثبت النسب منهما جميعا واذا قال الصحابة لا ابن احد بكر طالق
لنا ووطى بلثا منهن حتى يكون ذلك للبلاغ على اسفار المجتهد عنهم بعين بها الرابعة محرمة فكان
يقرب هذا من الادلة العقلية قال الشيخ الامام رحمه الله وعندي ان هذا غلط لا يكون العوائد وهو
مع ذلك من نوع الاحتجاج بلا دليل اما بيان الغلط فيه وهو ان ما جعله هذا القائل الدليل
صح علته هو الدليل على فساده لانه لا يمكنه سلوك هذا الطريق الا بعد المساواة بين
الاوصاف في ان كل وصف منها صالح ان يكون علة للحكم وبعد ثبوت هذه المساواة فالدليل
الذي يدل على فساد بعضها هو الدليل على فساد ما بقي منها لانه متى علم المساواة بين شيئين
في الحكم ثم ظهر لاحدهما حكم بالدليل فذلك الدليل يوجب مثل ذلك الحكم في الاخر كمن يقول لغيره اجعل
زيدا وعمرا في الوظيفة سواء ثم يقول اعط زيدا درهما يكون ذلك تنصيصا على انه يعطي عمرا ايضا
درهما فعرفنا انه لا وجه للتحرز عن هذا الفساد الا ببيان تفاوت بين هذا الوصف وبين سائر
الاوصاف في كونه علة للحكم وذلك التفاوت لا يتبين الا ببيان التأثير او الملائمة فيصير الى
بيانه شاء او ابى ثم لو ان قيام الدليل على فساد سائر الاوصاف على وجه لا يحتمل الدليل في
افساد هذا الوصف الواحد فيجب ان ذلك الدليل كما لا يوجب فساد هذا الوصف لا يوجب
صحته فلا يتبين على تصحيح هذا الوصف الا سوى انه لم يقم الدليل على فساده ولو جاز
اثبات الوصف موجبا للحكم بهذا الطريق لجاز اثبات الحكم بدون هذا الوصف بهذا الطريق
وهو ان يقول حكم هذه الحادثة كذا لانه لم يقم الدليل على فساد هذا الحكم وما قاله من الاستدلال
بالحكم فهو وهم لان بافساد مذهب الخصم لا يثبت صحة مذهب المدعي للحكم بوجه من الوجوه وكيف
يثبت ذلك والمبطل دافع والمدعي للحكم مثبت وجهة الدفع غير جهة الاثبات ثم الدليل على
ان قيام دليل الفساد في سائر الاوصاف لا يثبت صحة الوصف الذي ادعاه المعلل في الشرعيات
ان من احكام الشرع ما هو غير معلول اصلا بل الحكم فيه ثابت بالنص فقيام الدليل على فساد
سائر الاوصاف لا يعدم احتمال الدليل على فساد هذا الوصف حقيقة ولا حكما من هذا
الوجه لجواز ان يكون هذا النص غير معلول اصلا بخلاف العقليات ثم احتمال الصحة

والفساد في هذا الوصف بالاجماع كان مانعا من جعله حجة لاثبات الحكم قبل قيام الدليل على
فساد سائر الاوصاف فكذلك بعده لان الاحتمال بعينه قائم

باب

وجوه الاعتراض على العلل قال رضي الله عنه العلل نوعان طردية ومؤثرة
والاعتراض على كل نوع من وجهين فاسد وصحيح فالاعتراضات الفاسدة على العلل المؤثرة
اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدم العلة والمفارقة بين الاصل والفرع
والصحيحة اربعة الممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة بعلة اخرى
فاما المناقضة فانها لا ترد على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة او
الاجماع وهذه الادلة لا تتناقض فان احكام الشرع عليها تدور ولا تناقض في احكام الشرع
وقد بينا انه لا توجد العلة بدون الحكم على الوجه الذي ظهر اثرها في الحكم بل انما ينعدم
الحكم لتغير وصف نقصان او زيادة فيه تتبدل العلة فتنعدم العلة المؤثرة التي اثبت المعلل
الحكم بها فانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يكون دليل انتقاض العلة وهو نظير الشاهد
فانه مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة او زاد عليه فقال فيما اعلم فانه لا يكون
العمل بشهادته وكان ذلك لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى وبيان هذا انا
اذا عللنا في تكرار المسح بالرأس انه مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف
لا يدخل الاستنجاء بالاحجار نقضا لان المسح هناك غير مشروع في الطهارة انما المشروع ازالة
النجاسة العينية حتى لو تصور خروج الحدث من غير ان يتنجس ما هو طاهر لم يكن المسح اصلا
وازالة النجاسة غير المسح وهو لا يحصل بالمرة الا نادرا فعرفنا ان انعدام الحكم لانعدام العلة
واما فساد الوضع فهو اعتراض فاسد على العلة المؤثرة لانه دعوى لا يمكن تصحيحها فان
تأثير العلة انما يثبت بدليل موجب للعلم كما بينا ومعلوم ان لا يكون دعوى فساد الوضع
في الكتاب والسنة والاجماع واما وجود الحكم مع عدم العلة فان الحكم يجوز ان يكون ثابتا
بعلة اخرى لان ثبوته بعلة لا ينافي كونه ثابتا بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة
الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء بقي القضاء واجبا
بشهادة الباقين وكذلك يجوز ان يكون الاصل معلولا بعلتين يتعدى الحكم باحديهما الى فروع

لانا نقض في احكام الشرع

وبالاخرى الى فروع اخر فلا يكون انعدام العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بالعلة الاخرى
دليل فساد العلة واما المفارقة فمن الناس من ظن انها مناقضة وليس المفارقة مناقضة ولكن
في غير هذا الموضع واما على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة يكون مجادلة لا فائدة فيها في موضع
النزاع وبيان هذا من وجوه ثلثة احدها ان شرط صحة القياس تعدية الحكم الى الفروع بتعليل
الاصل ببعض اوصافه لا بجميع اوصافه وقد بينا انه متى كان التعليل بجميع اوصاف الاصل
لا يكون مقايسة فبيان المفارقة بين الاصل والفرع بذكر وصف اخر لا يوجد ذلك في الفرع ويرجع
الى بيان صحة المقايسة فاما ان يكون ذلك اعتراضا على العلة فلا ثم ذكر وصف اخر في الاصل
يكون ابتداء دعوى والسائل جاهل مسترشد في موقف المنكر الى ان يبين له الحجة لا في موضع الدعوى
وان اشتغل باثبات دعواه فذلك لا يكون سعيا في اثبات الحكم المقصود وانما يكون سعيا في اثبات الحكم
في الاصل وهو مفروغ عنه والثاني ما يتبين بالفرق لا من حيث انه بعدم ذلك المعنى في الفرع
ينعدم لا يثبت الا يصال وقد بينا ان العدم لا يصلح ان يكون موجبا شيئا فكان هذا امرا اشتغالا
بما لا فائدة فيه والثالث انا بينا ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى
بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبيان العدم في الفرع الوصف الذي يروم به
السائل الفرق وان سلم انه علة لاثبات الحكم في الاصل فذلك لا يمنع المجيب من ان يعدي حكم الاصل
الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم وما لا يكون قدحا في كلام المجيب فاشتغال السائل
به يكون اشتغالا بما لا يفيد واما المناقضة في الممانعة حتى يبين المجيب بأثر عليه فالفقه حكمه
باطنه وما يكون مؤثرا في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة والمطالبة به يكون مناقضة
فاما الاعتراض على الاستحسان بالفرق يكون قبولا لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغال
باثبات الحكم بالنص حجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة فتبين ان هذا ليس من
المناقضة في شيء

فصل

الممانعة قال رضي الله عنه اعلم ان الممانعة اصل في
الاعتراض على العلل المؤثرة من حيث ان الخصم يدعي الحكم الحادثة ما اجاب به فما لم يسلم
له ذكر بذكر وصفا يدعي انه علة موجبة للحكم في الاصل المجمع عليه وان هذا الفرع نظير
ذلك الاصل فتعدى ذلك الحكم بهذا الوصف الى الفرع وفي هذا الحكم دعويان يعني الظاهر في الدعوى

انعدام العلة لا يستلزم انعدام المعلول

التعليل بجميع اوصاف الاصل لا يكون مقايسة

السائل جاهل مسترشد

بلغ

الحث

ادعى الحادثة

من الاول الى حكم الحادثة واذا كان المناظر لا يتحقق الا بمنع الدعوى السابق عرفنا انه لا
يتحقق الا بمنع هذه الدعاوى ايضا فيكون هو محتاجا الى اثبات دعاويه بالحجة والسائل منكر
فليس عليه سوى المطالبة باقامة الحجة بمنزلة المنكر في باب الدعاوى والخصومات واليه اشار
صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم حيث قال للمدعي الك بينة وبالممانعة يتبين العوار ويظهر
المدعي من المنكر والملزم من الدافع بعدما تبين من عادة جهة احدهما عن جهة الاخر ثم الممانعة
على اربعة اوجه ممانعة في نفس العلة وممانعة في الوصف الذي يذكره المعلل انه علة
وممانعة في شرط صحة العلة انه موجود في ذلك الوصف وممانعة في المعنى الذي به صار ذلك
الوصف علة للحكم اما الممانعة في نفس العلة فلما بينا ان كثيرا من العلل اذا تامل فيها يكون احتجاجا
بلا دليل وذلك لا يكون حجة على الخصم لاثبات الحكم وبيان هذا فيما علل به الشافعي في النكاح
انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود والقصاص وهذا النوع لا يصلح
حجة لانكار الحكم عندنا على ما بينا وفي ترك الممانعة يكون قبول من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك
دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقاهة واما ممانعة الوصف الذي هو العلة
فبيانه فيما علل به ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ان الايداع من الصبي تسليط على الاستهلاك
فان مثل هذا الوصف لا بد ان يكون ممنوعا عند الخصم لان بعد ثبوته لا يبقى للمنازعة في الحكم
معنى ونحو ما علل به ابو حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قريبه مع غيره ان الاجنبي رضي بالذي
وقع العتق به ونحو ما علل به علماؤنا رحمهم الله في صوم يوم النحر انه مشروع لانه
نهي عنه والنهي يدل على تحقق المشروع ليتحقق الانتهاء فان عندنا هو موجب النهي فان عند
الخصم مطلق النهي بمنزلة النسخ حتى ينعدم به المشروع اصلا فلا بد من هذه الممانعة لمن يريد
الكلام في المسألة على سبيل الفقاهة واما الممانعة في الشرط الذي لا بد منه لتصير الوصف
علة فبيانه فيما ذكرنا ان من الاوصاف ما يكون مغيرا حكم الاصل ومن شرط صحة العلة
ان لا يكون مغيرا حكم النص وذلك نحو تعليل الاشياء الاربعة بالطعم فانه يغير حكم النص
لان الحكم في نصوص الربوا حرمة الفضل على القدر وثبوت الحرمة الى غاية وهو المساواة
والتعليل بالطعم يثبت في المنصوص حرمة الفضل لا على القدر وحرمة مطلقة لا الى غاية

النهي عندنا يقتضي تقرير المشروع

المساواة بينهما في الحفنة من الحنطة ونحوها لا يدخل تحت العدد من المطعومات التي هي فرع في هذا
الحكم فلا بد من هذه الممانعة لأن الحكم لا يستقيم وجود ركن الشيء مع انعدام شرطه وأما الممانعة
في المعنى الذي به يكون الوصف علة موجبة للحكم فهو المطالبة ببيان التأثير لما بينا أن العلة
به تصير موجبة للحكم شرعا وهي الحكمة الباطنة التي يعبر عنها بالفقه والحاصل أن في الدعوى
والإنكار يعتبر المعنى دون الصورة فقد يكون المرء مدعيا صورة وهو منكر معنى ألا ترى
أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون منكرا للضمان معنى ولهذا كان القول قوله مع اليمين
وإنما يجعل الشرع اليمين في جانب المنكر والبكر إذا قالت بلغني النكاح فرددت وقال الزوج
بل سكتت فالقول قولها عندنا وهي في الصورة تدعي الرد ولكنها تنكر ثبوت ملك النكاح
عليها في المعنى فكانت منكرة لا مدعية وقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا اختلف المتبايعان في الثمن
بعد هلاك السلعة فالقول قول المشتري مع يمينه وهو في الصورة يدعي بيعا بأقل الثمنين
ولكنه في المعنى منكر للزيادة التي يدعيها البائع فعرفنا أنه إنما يعتبر المعنى في الدعوى
والإنكار دون الصورة إذا ثبت هذا فنقول بهذه الوجوه من الممانعة يكون إنكارا من
السائل فلا حاجة إلى أن يبين إنكاره بالحجة واشتغاله بذلك يكون اشتغالا بما لا يفيد
وقوله إن الحكم في الأصل ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة أخرى يكون إنكارا
صحيحا من حيث المعنى وإن كان دعوى من حيث الصورة لأن الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين
لا يثبت بوجود أحد الوصفين وذلك نحو ما علل به الشافعي في اليمين المعقودة على أمر
في المستقبل لأنها يمين بالله مقصودة فيتعدى الحكم بهذا الوصف إلى الغموس فإنا نقول
الحكم في الأصل ثبت بهذا الوصف مع قرينة وهو توهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه
الخصم والخصم هو المحتاج إلى إثبات دعواه بالحجة فأما قول السائل ليس المعنى في الأصل
ما قلت وإنما المعنى فيه كذا فهو إن كان صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى وهو دعوى
غير مفيد في موضع النزاع لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع النزاع لأنه لا يمكنه أن يقول في موضع
النزاع لتعذر ذلك المعنى سوى أن هذا المعنى معدوم في موضع النزاع وعدم العلة
لا يوجب عدم الحكم وإن كان هذا لا يصلح للترجيح به من وجه على ما نبينه فصل

العبرة للمعنى في الدعوى والإنكار

[illegible]

السائل

العلة في العكس قال رضي الله عنه يفسر القلب بجعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه
من قول القائل قلبت الإناء إذا نكسته أو هو جعل بطن الشيء ظهرا والظهر بطنا من قول
القائل قلبت الجراب إذا جعلت باطنه ظاهرا وظاهره باطنا وقلبت الأمر إذا جعلته ظهرا
لبطن وقلب العلة على هذين الوجهين وهو نوعان أحدهما جعل المعلول علة والعلة معلولا
وهذا مبطل للعلة لأن العلة هي الموجبة شرعا والمعلول هو الحكم الواجب به فيكون فرعا
وتبعا للعلة وإذا جعل التبع أصلا والأصل تبعا كان ذلك دليل بطلان العلة وبيانه فيما
قال الشافعي في الذمي إنه يجب عليه الرجم لأنه من جنس من يجلد بكرا مائة فيرجم ثيبا كالمسلم
فيقلب عليه فيقول في الأصل إنما يجلد بكرا لأنه يرجم ثيبا فيكون ذلك قلبا مبطلا للعلة باعتبار
أن ما جعله فرعا صار أصلا وما جعله أصلا صار تبعا وكذلك قوله القراءة ركن يتكرر فرضا
في الأوليين فيتكرر فرضا في الأخريين كالركوع وهذا النوع من القلب إنما يتأتى عند التعليل بحكم لحكم
فأما إذا كان التعليل بوصف لا يرد عليه هذا القلب لأن الوصف لا يكون حكما شرعا يثبت بحكم آخر
وطريق المخلص عن هذا القلب أن يذكر هذا لا على سبيل التعليل بل على سبيل الاستدلال بأحد
الحكمين على الآخر فإن الاستدلال بحكم على حكم طريق السلف في الحوادث رويناه عن
رسول الله صلعم وعن الصحابة نصا ولكن شرط هذا الاستدلال أن يثبت أنهما نظيران
متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه هذا على ذاك في حال وذاك على هذا في حال
بمنزلة التوأم فإنه يثبت حرية الأصل لأحدهما إذا كان بثبوته للآخر ويثبت الرق لأحدهما
كان بثبوته للآخر وذلك نحو ما يقول علماؤنا رحمهم الله إن الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم
بالشروع كالحج ولا يستقيم قلبهم علينا لأن الحج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع لأنا
نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث إن المقصود بكل واحد منهما
تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع عنها
بعد الأداء حرام وإبطالها بعد الصحة جناية فعند ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا
على ذاك بيانا وذاك على هذا بيانا وكذلك نقول في الثيب الصغيرة من يكون موليا عليه في ماله
تصرفا فيكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالبكر وفي البكر البالغة من لا يكون موليا عليه

في ماله تصرفا لا يكون موليا عليه في نفسه تصرفا كالرجل يكون اسدا لا لاصحابنا باحد الحكمين
على الاجداد المساواة فقد سبق من المنصوص من حيث ثبوت الولاية في كل واحد منهما باعتبار
حاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه فلا نسلم قلتم اذا ذكرنا هذا على وجه
الاستدلال لا ان جواز الاستدلال بكل واحد منهما على الآخر يدل على قوة المشابهة والمساواة
وهو المقصود بالاستدلال الخلاف ما علل به الشافعي بانه لا مساواة بين الجلد والرجم
امام حد الدار فالرجم عقوبة غليظة بان على النفس والجلد لا ولهذا شرط الرجم
يستدعي من الشرائط ما لا يستدعي عليه الجلد كالثيوبة ولذلك لا مساواة بين ركن القراءة
وبين الركوع فان الركوع فعل هو اصل في القراءة ذكر هو زائد حتى ان العاجز عن الاذكار القادر
على الافعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الافعال القادر على الاذكار لا يؤديها ويسقط ركن القراءة
بالاقتداء بالامام وعند خوف فوت الركعة بالاتفاق ولا يسقط ركن الركوع وكذلك لا مساواة
بين الشفع الثاني والشفع الاول في القراءة فانه يسقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا
في الشفع الاول وهو قراءة السورة والوصف المشروع فيه في الشفع الاول وهو الجهر
بالقراءة ومع انعدام المساواة لا يمكن الاستدلال باحدهما على الآخر والعلة تبطل
التعليل على وجه المناقضة والنوع الثاني من العلل هو جعل الظاهر باطنا بان يجعل
الوصف الذي علل به الخصم شاهدا على صاحبه في اثبات ذلك الحكم بعد ان كان شاهدا له وهذه
معارضة فيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد باثباته من وجه وبنفيه من وجه
آخر يكون متناقضا بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر ثم يشهد للخصم الآخر
عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بعلة اخرى فانه لا يكون فيها
معنى التناقض بل الاشتباه بعد العمل الى تبيين الرجحان لاحدهما على الآخر فاما ما يشهد
لك على خصمك وخصمك عليك في حالة واحدة في وقت واحد فانه يخص فيه المعارضة مع التناقض
وبيان ذلك فيما علل به الشافعي في صوم رمضان مطلق النية انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كصوم القضاء فاما نقلب عليه علته فنقول انه صوم فرض فبعد ما تعين مرة لا يشترط
لادائه تعيين نية اخرى كصوم القضاء وعلل في سنية التكرار في المسح بالرأس فانه ركن

الركوع

الاذكار ركن زايد

معارضة فيها مناقضة

في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه واليدين فانا نقلب عليه فنقول ذكر في الوضوء فبعد
اكماله بالزيادة على المفروض في محل الفريضة لا يسن تثليثه كالمغسولات واقامة الفرض ههنا
يحصل بمسح الربع وبالاستيعاب يحصل الاكمال بالزيادة على الفرض في محل الفريضة كما في المغسولات
بالغسل فلما حصل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض وهو الاستيعاب في محل المفروض
فان قيل هذا التقدير فاما ما ذكرتم يكون وصفا وبهذه الزيادة يتبدل الوصف فيصير آخر
فيكون هذا معارضة لا قلبا قلنا نعم في هذا زيادة وصف ولكنها تفسير للحكم على وجه التقرير له لا
على وجه التغيير فانا نبين بهذه الزيادة ان صوم رمضان لما تعين مشروعا في الزمان وغيره ليس
بمشروع كان بمنزلة صوم القضاء بعد ما تعين بالمشروع فيه ولا استيعاب في المسح بالرأس لما لم
يكن ركنا كان بمنزلة ما من المغسولات بعد حصول الاستيعاب فاذا حصل الاكمال في المغسولات
بالزيادة بعد الاستيعاب فيكون تفسيرا لذلك الوصف بهذا التفسير لا تغييرا وتفسير
العكس لغة وهو رد الشيء على سننه ورآه مأخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور البصر
الناظر فيها ورآه على سننه حتى يرى وجهه كان في المرآة وجها وعينا يبصر به وكذلك
تعكس الماء نور الشمس فانه يرد نورها حتى يقع على جدار بمقابلة الماء كان في الماء شمسا ثم
العكس في العلة على وجهين احدهما رد الحكم على سننه بان يكون فيما علته حتى يثبت ضد ما
كان ثابتا باصله وهو قولنا في الشروع في صوم النفل انما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج
وعكسه ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا المعنى ضد
الطرد وهذا لا يكون قادحا في العلة اصلا لكن يصلح مرجحا لهذا النوع من العلل على العلة التي تطرد
ولا تنعكس على ما نبينه في بابه والنوع الآخر ما يكون عليا بوجه الحكم لا على سنن حكم الاصل
بل على مخالفة حكم الاصل وذلك نحو ما علل به الشافعي في ان الصوم عبادة لا تمضي في فاسدها
فلا تلزم بالشروع فيها كالوضوء وعكسه الحج فهذا التعليل نظير التعليل الاول
لنا وكذا قلنا بانها تلتزم بالنذر من العادة فتلزم بالشروع كالحج فهو يقول بموجب
تسوية حكم الشروع فيه بين النفل وحكم الشروع فيه على طريقه كالحج فيكون في هذا العكس
نوع كسر للعلة حيث تلك الخصم به من اثبات حكم هو مخالف للحكم الاول ولكنه ليس يقوى فان الحكم الذي

تعلقه به بحال غير مفسر وما علمنا انه من الحكم مفسر والمفسر اولى من المجمل ثم هو يتعلق به حكم التسوية
والحكم المقصود من اخراجه لما فيه الفرع والاصل على سبيل التضاد فان في الاصل يستويان حتى
القضاء فيهما وفي الفرع عنده يستويان حتى يسقط القضاء فيهما وانما يستقيم هذا
التعليل الا ان كان المقصود عين التسوية ولانه في هذا العكس نص على حكم آخر سوى ما ذكرناه
في التعليل فلا يكون ابطالا لا نظير النظر واما يكون العكس وعلى ما فيه من الابطال والمناقضة
فاذا عري عن ذلك لم يكن دفعا ولانه عمل بحكم مجمل لا يصلح للمنازع فيه ثم الكلام هو ابتداء
وليس للسائل ذلك فظهر ان العكس نوع من الضعف

فصل في المعارضة

وقد بينا تفسير المعارضة فيما مضى وهذا الفصل لبيان اقسامها وتمييز الفاسد من الصحيح
منها فنقول المعارضة نوعان نوع في علة الاصل ونوع في حكم الفرع فالذي في حكم الفرع على خمسة اوجه
معارضة بالتنصيص على خلاف حكم العلة في ذلك المحل بعينه ومعارضة بتغيير هو تفسير
لذلك الحكم على وجه التقرير له ومعارضة بتغيير فيه اخلال بموضع الخلاف ومعارضة فيها
نفي ما لم يثبته المعلل واثبات ما لم ينفه المعلل ولكنه يتصل بموضع التعليل ومعارضة باثبات
حكم في غير المحل الذي اثبت المعلل الحكم فيه بعلته والذي في علة الاصل انواع ثلاثة معارضة
بذكر علة في الاصل لا تتعدى الى الفرع ومعارضة بذكر علة تتعدى الى فرع الحكم فيه متفق
عليه ومعارضة بعلة تتعدى الى فرع الحكم فيه مختلف فيه وبيان الوجه الاول من
الاوجه الخمسة في تكرار المسح بالرأس فان الخصم يقول ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمغسول
ونحن نعارضه فنقول مسح في الطهارة فلا يسن تثليثه كالمسح بالخف فهذه معارضة صحيحة
لما فيها من التنصيص على خلاف حكم علته في ذلك المحل بعينه وبيان الوجه الثاني في هذا الموضع
ايضا فانا نقول ركن في الوضوء فبعد صفة الاكمال بالزيادة على القدر المفروض في محل الفرض
لا يسن تثليثه كالمغسول فهذه معارضة بتغيير هو تفسير للحكم مع تعيين وهذا وجه
صحيح في المعارضة المحوجة الى الترجيح وبيان الوجه الثالث فيما نعلل به في غير الاب والجد
هل يثبت لهم ولاية التزويج على الصغيرة فنقول انها صغيرة فيثبت عليها ولاية التزويج كالتي
لها اب وهم يعارضون ويقولون هذه صغيرة فلا يثبت عليها ولاية التزويج للاخ كالتي لها اب

بلغ

فيكون هذه معارضة بتغيير فيه اخلال بموضع النزاع لان موضع النزاع ثبوت ولاية التزويج
على اليتيمة لا تعيين الولي المزوج لها وهو في معارضته عمل بنفي الولاية لشخص بعينه ولكنه يقول
ان موضع النزاع اثبات الولاية للاقارب سوى الاب والجد على الصغيرة واقربهم الاخ فيحتج بهذه
المعارضة بنفي ولاية الاخ عنها ثم ولاية من وراء الاخ منتفية عنها بالاخ فمن هذا الوجه يظهر
معنى الصحة في هذه المعارضة وان لم يكن قويا وبيان الوجه الرابع فيما ذكرنا في النوع الثاني من
العكس وذلك فيما يعلل به في مسألة الكافر يشتري عبدا مسلما انه مالك يملك الكافر بيعه فيملك شراءه
كالعبد الكافر فيقولون نحن لا نسوي حكم من ابتدائه حكم استدامة الملك فيه كالعبد الكافر
فيقول في هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل بالتعليل وهو التسوية بين اصل الشراء وبين
استدامة الملك فيه فلا يكون متصلا بموضع النزاع الا بعد البناء بان يثبت التسوية بين الاستدامة
وابتداء الشراء وليس للسائل هذا البناء فلم يكن هذه المعارضة صحيحة بطريق النظر وان كان يظهر
فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما وبيان الوجه الخامس فيما يقوله ابو حنيفة رحمه الله
في المرأة اذا نعي اليها زوجها فاعتدت فتزوجت بزوج آخر وولدت منه اولادا ثم جاء الزوج
الاول حيا فان النسب لا يثبت من الاول لانه صاحب فراش صحيح عليها وثبوت النسب باعتبار
الفراش وهما يعارضان بان الثاني صاحب فراش فاسد ومع صفة الفساد يثبت النسب من صاحب
الفراش الفاسد كالذي تزوج امرأة بغير شهود ودخل بها فهذه معارضة لاثبات حكم في غير المحل الذي
وقع التعليل له فالفاسد غير الصحيح والكلام في ان النسب بعدما صار مستحقا ثبوته لشخص
هل يجوز ان يثبت لغيره باعتبار فراشه فان الاول يقول اثبت النسب منه مستحقا بسبب لا اهلها
ما في فراشه فيقع الكلام بعد هذا في الترجيح ان اصل الفراش للثاني باعتبار كونه حاضرا وكونه
صاحب الماء هل يترجح على الفراش الصحيح الذي للغائب حتى يثبت به حكم الاستحقاق للثاني
بفراشه ام لا وابو حنيفة يقول هذا لا يكون صالحا للترجيح لان الترجيح يكون بما هو مثله او
فوقه والفاسد من الفراش مع هذه الغيرة لا يكون مثلا للصحيح فلا يثبت به حكم الاستحقاق
الثابت بالصحيح وبعدما صار النسب مستحقا للزوج الاول لم يثبت لغيره بوجه ما والنكاح بغير
شهود ليس من هذا المحل في شيء فعرفنا انه معارضة في غير محل الحكم فاما وجوه المعارضة

والامام يرجح ابا قول الامام وقول الاولاد للثاني وعليه الفتوى

حكم التعليل التعدية

في علة الاصل فهي فاسدة كلها لما بينا ان ذكر علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليله بما ذكر المعلل
لجواز ان يكون في الاصل وصفان يتعدى الحكم باحد الوصفين الى الفروع دون الاخر ان كان
الوصف الذي يذكره المعارض لا يتعدى الى فرع فهو فاسد لما بينا ان حكم التعليل التعدية
فما لا يتعدى حكمه اصلا يكون فاسدا من التعليل وان كان يتعدى الى فرع فلا اتصال له بموضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
فعرفنا انه لا اتصال لتلك العلة بموضع النزاع في النفي ولا في الاثبات وكذلك ان كان يتعدى الى
فرع مختلف فيه فالمتعدية الى فرع مجمع عليه يكون اقوى من المتعدية الى فرع مختلف فيه ولما تبين فساد
ذلك تبين فساد هذا الطريق الاول ومن الناس من زعم ان هذه معارضة حسنة فيما يعني المانع
لان بالاجماع علة الحكم احد الوصفين لا كلاهما فاذا ظهر صحة علة السائل بطل حكمها وهو
التعدية تبين فساد العلة الاخرى وبيانه انا نقول في تعليل الحنطة انه باع مكيلا بمكيل
من جنسه متفاضلا ثم يتعدى الحكم بها الى الجص ونحوه والخصم يعارض فيقول باع مطعوما بمطعوم
من جنسه متفاضلا ثم يتعدى الحكم به الى المطعومات التي هي غير مقدرة كالتفاح ونحوها وقد ثبت
بالاتفاق والخصم ان علة الحكم احدهما فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة انتفى الاخر بالاجماع
فكانت هذه المعارضة صحيحة من هذا الوجه ولكنا نقول لا منافاة بين العلتين ذاتا لجواز ان
يعلل الحكم بكل واحد منهما ثم لا يكون صحة ما ادعاه خصمه من العلة لا فساد للمجرد تصحيح علته
بل يذكر معنى مفسد في علة خصمه انه ليس وجه صحة علته لا فساد علة خصمه بل بمعنى هو دليل
الصحة في علته فعرفنا ان هذه المعارضة فاسدة في اقسام السلف كلام يذكرون اهل الطرد
على سبيل المعارضة وانما يعتمدها من يذكرون على وجه الممانعة فيكون ذلك منهما تحكما من السائل
على حد الانكار لا يدعي قبوله منه وبيان ذلك الخصم يقول في عتق الراهن هذا تصرف من الراهن
يبطل حق المرتهن عن المرهون فلا ينفذ بغير رضاه كالبيع والعول لما بين هذا وبين البيع ان ذلك
يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه والعتق لا يحتمل
الفسخ بعد وقوعه وهو بهذا التعليل يلغي اصل العتق لا ينفي هذا الحكم في الاصل
ثم من شرط صحة العلة ان لا يكون مغيرا حكم الاصل فاذا كان هو بالتعليل يغير حكم الاصل فيجعل الحكم

فيه الا الغاء دون الانعقاد على وجه التوقف معناه من التعليل انه يعدم ثم من شرط صحة التعليل
ان التعدية حكم الاصل وهو امتناع اللزوم بعد الانعقاد في محله لمراعاة حق المرتهن فهذا لا يتحول
فيما لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه وكذلك ان رده الى اعتاق المريض فان ذلك لا ينعقد بالنفس يلغو فان
كان يعلل لالغاء العتق من الراهن فهذا تعليل يتغير به حكم الاصل وذلك غير صحيح عند فقهاء
هذا الطريق وعلى الوجه الذي هو حكم الاصل وهو تأخر تنفيذ الوصف عن وقت الذي لا يمكنه
اثباته بهذا التعليل في الفرع فكان بالممانعة صحيحة بهذا الطريق وكذلك تعليل الخصم في قتل العمد
بانه قتل آدمي مضمون فيكون موجبا للمال كالخطأ فان الفرق بين الفرع والاصل اهل الطرد ان في
الخطأ الا نكار لكن مثل القتل من حيث وهنا المثل من جنسه واجب الاول ان نقول في الاصل المال
انما وجب خلفا عما هو الاصل لفوات الاصل وهو بهذا التعليل يوجب المال في الفرع اصلا فيكون
في هذا التعليل تغيير لحكم الاصل بالفصل ومن شرط صحة التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم الاصل
فيمنع من التعليل بهذا الطريق حتى يكون كلام السائل على حد الانكار صحيحا ○

المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة

فصل في وجوه دفع المناقضة قد ذكرنا ان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة لان دليل الصحة فيها التأثير الثابت بالاجماع والنص لا يرد على الاجماع وانما يرد النقض
على الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة ينعدم الاطراد ثم تقع الحاجة الى معرفة
دفع وجه النقض صورة او سؤالا معتبرا من العلل والحاصل فيه ان المجيب متى وفق بين ما ذكر
من العلة وبين ما يورد نقضا عليها بتوفيق فانه يندفع النقض عنه وان لم يمكنه التوفيق
بينهما لزمه سؤال النقض بمنزلة الناقض الذي يقع في كلام المدعي من الدعوى والبينات وبين
بينات الشهود فان ذلك يبطل شهادتهم ثم وجوه الدفع اربعة دفع بمعنى الوصف
الذي جعله علة بما هو ثابت بصيغته ظاهرا ودفع بمعنى الوصف الذي هو ثابت بدلالته
وهي التي صار بها حجة وهو الثابت الذي به علة ودفع بالحكم الذي هو المقصود ودفع بالغرض
المطلوب بالتعليل فبيان الوجه الاول ان المسح بالرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالمسح
بالحجر في الاستنجاء بالاحجار ينتقض فدفعه بمعنى الوصف الثابت بصيغته ظاهرا
وهو قولنا مسح فان في الاستنجاء بالاحجار لا يعتبر المسح بل المعتبر ازالة النجاسة حتى لو تصور

خروج الحدث من غير ان يلوث شيئا منه من ظاهر البدن لاجل المسح والدليل عليه ان الاستطابة بالماء بعد ازالة عين النجاسة بالحجر فيه افضل ومعلوم ان في العضو الممسوح لا يكون الغسل بعد المسح افضل وكذلك اذا قلنا في الخارج من غير السبيلين انه حدث لانه خارج نجس يرد عليه ما اذا لم يسل عن راس الجرح ودفع هذا النقض بمعنى الوصف ظاهرا وهو قولنا خارج فانه لم يسل ظاهر لقشر الجلد عنه وليس بخارج انما الخارج ما يفارق مكانه وتحت كل موضع من الجلد بلة وفي كل عرق دم فاذا انقشر الجلد عن موضع ظهر ما تحته ولا يكون خارجا كمن يكون في البيت اذا رفع البنيان الذي كان هو مستترا به يكون ظاهرا ولا يكون خارجا وانما يسمى خارجا من البيت اذا فارق مكانه ولهذا الا يجب تطهير ذلك الموضع لانه ما لم يصر خارجا من مكانه لا يعطى له حكم النجاسة وبيان الوجه الثاني في هذين الفصلين انا اذا قلنا في مسح الخف انه طهارة حكمية غير معقولة المعنى وهي مبنية على التخفيف لا نرى انه لا يسن فيه التثليث كالمسح وانما يصح الطهارة بعد تجفيف المحل جميعه وانه يبادر بعض المحل للتخفيف فلا يرد عليه الاستنجاء لان المطلوب هناك ازالة عين النجاسة ولهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض فاعتبار الايتار فيه لقصد ان يطهر المحل بازالة عين النجاسة عنه بخلاف الاستنجاء بالغسل في الاعضاء المغسولة دون المسح وكذلك قولنا الخارج النجس كان حدثا بالناس لها وهو وجوب التطهير في ذلك الموضع فان بالاجماع غسل ذلك الموضع للتطهير واجب ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل التجزي فيندفع ما اذا لم يسل النجاسة لانه لم يجب هناك تطهير ذلك الموضع بالغسل فعرفنا انه انعدم الحكم لانعدام العلة وهذا يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا وسنقرر هذا في بيان ترجيح العلة التي تنعكس على العلة التي لا تنعكس وبيان الوجه الثالث فيما عللنا به في النذر بصوم يوم النحر انه يوم فيصح اضافة النذر بالصوم اليه كسائر الايام فيرد عليه يوم الحيض نقضا ووجه الدفع بالحكم الذي هو المقصود بالتعليل وهو صحة اضافة النذر بالصوم اليه وذلك اليوم يصح اضافة النذر بالصوم اليه فانها لو قالت لله علي ان اصوم غدا يصح نذرها وان حاضت من الغد وانما فسد نذرها بالاضافة الى الحيض لا الى اليوم وكذلك تعليلنا في المكاتب فنقول عقد الكتابة يحتمل الفسخ فلا يخرج الرقبة من جواز التكفير بعتقها كالبيع والاجارة فيرد عليه نقضا ما اذا ادى بعض بدل الكتابة وطريق الدفع بالحكم فهو ان هذا العقد

لا يخرج الرقبة

الخارج ما يفارق مكانه

لا يخرج الرقبة من ان يكون محلا للتكفير بها وهناك العقد لا يخرج الرقبة من ذلك ولكن معنى المعاوضة هو الذي يمنع صحة التكفير بذلك التحرير وبعض اهل النظر يعبرون عن هذا النوع من الدفع بان التعليل للحكم فلا يرد عليه الايراد نقضا وفقهه ما ذكرنا وبيان الوجه الرابع من الدفع فيما عللنا به الخارج من غير السبيلين فانه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من السبيلين فيورد عليه دم الاستحاضة مع بقاء الوقت نقضا وللدفع فيه وجهان احدهما ان ذلك الحدث عندنا ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة بعد خروج الوقت وان لم يكن خروج الوقت حدثا والحكم تارة يبطل بالسبب وتارة يتاخر عنه فهذا الدفع من جملة الوجه الثالث ببيان انه حدث بالحكم والثاني ان المقصود بهذا التعليل التسوية بين الفرع والاصل وقد سوينا فان الخارج المعتاد من السبيل اذا كان دائما يكون حدثا موجبا للطهارة بعد خروج الوقت لا في الوقت فكذلك الذي هو غير المعتاد والذي هو خارج من غير السبيل وكذلك عللنا في ان السنة في التامين الاخفاء بقولنا انه ذكر فلا يدخل عليه الاذان والتكبيرات التي يجهر الامام بها لان الغرض التسوية بين التامين وبين سائر الاذكار في ان الاصل هو الاخفاء وذلك ثابت لان جهر الامام بالتكبيرات ليس لانها ذكر بل لاعلام من خلفه بالاشتغال من ركن الى ركن والجهر بالاذان والاقامة كذلك ايضا ولهذا لا يجهر المقتدي بالتكبيرات ولا يجهر المنفرد بالتكبيرات ولا بالاذان والاقامة فيندفع النقض ببيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين هذا الذكر وبين سائر اذكار الصلاة وبعض اهل النظر يعبرون عن هذا فيقولون مقصودنا بهذا التعليل التسوية بين الفرع والاصل وقد سوينا بينهما في موضع النقض كما سوينا في موضع التعليل فيتبين به وجه الوفاق بطريق يندفع به النافض

باب الترجيح

قال رضي الله عنه الكلام في هذا الباب في فصول احدها في معنى الترجيح لغة وشريعة والثاني في بيان ما يقع به الترجيح والثالث في بيان المخلص من تعارض يقع في الترجيح والرابع في بيان ما هو فاسد من وجوه الترجيح فاما الاول فنقول تفسير الترجيح لغة اظهار فضل في احد جانبي المعادلة وصفا لا اصلا فيكون عبارة عن مماثلة يتحقق بها التعارض ثم يظهر في احد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم بتلك الزيادة بينهما فيما يحصل به المعارضة او تثبت به المماثلة بين الشيئين ومنه الرجحان في الوزن فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها

الحكم تارة ينفصل بالسبب وتارة يتاخر

الاذكار

الاصل في الاذكار اخفاء

لا يجوز الجهر في التكبير بالكل

المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن مقصودا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه في العادة كالحبة في الدرهم
وهذا لأن حد الترجيح التطفيف وإنما يكون التطفيف نقصانا يظهر في الوزن أو الكيل بعد وجود
المعارضة بالطريق الذي يثبت به المماثلة على وجه لا ينعدم به المعارضة فكذلك الرجحان يكون بما
وصف على وجه لا يقوم به المماثلة ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة ولهذا قلنا إن زيادة درهم على
العشرة في أحد الجانبين رجحانا لأن المماثلة تقوم به أصلا وسمي زيادة الحبة ونحوها رجحانا
لأن المماثلة لا تقوم بها عادة وكذلك في الشريعة هو عبارة عن زيادة تكون وصفا لا أصلا
قال النبي عليه السلام للوزان زن وأرجح فإنا معشر الأنبياء هكذا نزن ولهذا لا يستحق الهبة في مقدار
الرجحان لأنه زيادة تقوم وصفا لا مقصودا بنفسه بخلاف زيادة الدرهم على العشرة
فإنه يستحق فيها الهبة لو لم تكن مميزا كان الحكم فيه كالحكم في هذه المسألة لأنه مما يقوم به المماثلة
فإنه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من أن يجعل مقصودا في التمليك بنفسه وليس ذلك إلا
الهبة فإن قضاء العشرة يكون بمثلها عددا فيصير الرجحان لا ينعدم أصل المماثلة لأنه زيادة
وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة وما يكون مقصودا بالوزن ينعدم به المماثلة ولا يكون
ذلك من الرجحان في شيء وعلى هذا قلنا في التعليل في الأحكام إن ما يصلح علة للحكم ابتداء لا
يصلح للترجيح به وإنما يكون الترجيح بما لا يصلح علة موجبة للحكم وبيان ذلك في الشهادات
فإن أحد المدعيين لو أقام شاهدين وأقام الآخر أربعة من الشهود لم يترجح الذي شهد به
أربعة لأن زيادة الشاهدين حجة علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحا للحجة في جانبه وكذلك
زيادة شاهد واحد لأحد المدعيين لأنه من جنس ما يقوم به الحجة أصلا فلا يقع الترجيح به
أصلا وإنما يقع الترجيح بما يقوي ركن الحجة أو يقوي معنى الصدق في الشهادة وذلك في أن يعارض
شهادة المستورين شهادة العدلين بأن أقام أحد المدعيين مستورين والآخر عدلين فإنه يترجح
الذي شهد به العدلان لظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادة شهودهم وكذلك في النسب
أو النكاح لو ترجح حجة أحد الخصمين باتصال القضاء بها لأن ذلك مما يؤكد ركن الحجة فإن بقضاء
القاضي يتم معنى الحجة في الشهادة ويتعين جانب الصدق وعلى هذا قلنا في العلتين إذا تعارضتا
لا يترجح أحدهما بانضمام علة أخرى إليها وإنما يترجح بقوة الأثر فيها فيتأكد ما هو الركن

في صحة العلة وكذلك الخبران إذا تعارضا لا يترجح أحدهما على الآخر بخبر آخر بل بما يتأكد معنى الحجة
فيه وهو الاتصال برسول الله صلعم حتى يترجح المشهور بكثرة رواته على الشاذ لظهور زيادة القوة
فيه من حيث الاتصال برسول الله صلعم ويترجح بفقه الراوي وحسن ضبطه وإتقانه لأنه يقوى
به معنى الاتصال برسول الله صلعم على الوجه الذي وصل إلينا بالنقل وكذلك الآيتان إذا وقعت
المعارضة بينهما لا يترجح أحدهما بآية أخرى بل يترجح بقوة في معنى الحجة وهو أن يكون نص مفسر والآخر
مؤول وكذلك لا يترجح أحد الخبرين بالقياس فقد بينا أن ما يقع به الترجيح هو ما لا يصلح علة للحكم
ابتداء بل ما يكون مقويا لما به صارت العلة موجبة للحكم وعلى هذا قلنا لو أن رجلا جرح رجلا
جراحة وجرحه آخر عشر جراحات فمات من ذلك فإن الدية عليهما نصفان لأن كل جراحة علة تامة ولا
يترجح أحدهما بزيادة عدد في العلة في جانبه حتى يضاف القتل مضافا إليه دون صاحبه بل يضاف
إليهما على وجه التساوي ولو قطع أحدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو الذي حز
رقبته دون الآخر لأن ما وجد منه هو علة القتل من فعله وهو أنه لا يتوهم بقاء حياته بعد فعله
بخلاف فعل الآخر وعلى هذا الأصل رجحنا سبب استحقاق الشفعة للشريك في نفس المبيع على
الشريك في المرافق في حقوق المبيع ثم رجحنا الشريك في حقوق المبيع على الجار لزيادة وكان
في الاتصال الذي يثبت بالجوار فإن اتصال الملك في حق الشريك في نفس المبيع في كل جزء في حق الشريك
في حقوق المبيع الاتصال فيما هو تبع من المبيع وفي حق الجار الاتصال من حيث الاحتلاط فيما
هو مقصود لا فيما هو تبع وإنما الاتصال من حيث المجاورة بين الملكين مع تميز أحدهما من الآخر
ثم من كان جوارا من ثلاث جوانب لا يترجح على من كان جوارا من جانب واحد لأن الموجود في جانبه زيادة
العلة من حيث العدد فلا يثبت به الترجيح وعلى هذا قلنا صاحب القليل يساوي صاحب الكثير في
استحقاق الشقص المبيع بالشفعة لأن الشركة بكل جزء علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة
فإنما وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة وبه لا يقع الترجيح وهكذا يقول الشافعي في اعتبار
أصل الترجيح فإنه لا يرجح صاحب الكثير حتى يكون لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الأخذ
بالشفعة إلا أنه يجعل الشفعة من جملة مرافق الملك فيكون مقسوما بين الشفعاء على قدر
الملك كالولد والربح والثمار من الأشجار المشتركة أو يجعل هذا بمنزلة ملك المبيع فيجعل مقسوما

باب ترجيح لا يصلح علة

صاحب القليل يساوي صاحب الكثير

على مقدار ما يلزم كل واحد من المسمّين من بدله وهو الثمن حتى إذا باع عبداً بثلاثة آلاف درهم
من رجلين على أن يكون على أحدهما ألف درهم وعلى الآخر بعينه ألفا درهم فإن الملك بينهما في المبيع يكون
أثلاثاً على قدر الملك وهذا غلط منه لأنه جعل الحكم مقسوماً على قدر العلة أو بنى العلة على الحكم وذلك
عكس ما تقدم وعلى هذا اتفق الصحابة رضي الله عنهم في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما زوجها فإن للزوج النصف
والباقي بينهما بالعصوبة ولا يترجح الزوج بسبب الزوجية لأن ذلك علة أخرى للاستحقاق والميراث
سوى ما يستحق به العصوبة فلا يترجح علة بعلة أخرى ولكن يعتبر كل واحد من السببين في حق من اجتمع
في جهة السببان فيه حتى لو وجد كل واحد منهما في شخص آخر وكذا قال أكثر الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم أحدهما
أخ لأم أنه لا يترجح بالأخوة لأم أحدهما ولكن له السدس بالفرضية والباقي بينهما نصفان بالعصوبة
وقال ابن مسعود رضي الله عنه يترجح ابن العم الذي هو أخ لأم لأن الكل قرابة فتقوى أحد الجهتين بالجهة
الأخرى بمنزلة أخوين أحدهما لأب وأم والآخر لأب واحد فأجابوا بقول أكثر الصحابة لأن العصوبة المستحقة
بكونه ابن عم مخالفة للمستحق بالأخوة ولهذا يكون مستحقاً وابن العم العصبة بعد استحقاق الأخ
بدرجات والترجيح بقرابة الأم في استحقاق العصوبة إنما يكون عند اتحاد جهة العصوبة والاستواء
في المنزلة كما هو في حق الأخ لأب وأم يحتسب يقع الترجيح بقرابة الأم لأنه لا يستحق بها العصوبة
ابتداء فيجوز أن يتقوى بها علة العصوبة وجانب الأخ لأب وأم أن الترجيح يكون بعد
المعارضة المساواة فأما قرابة الأخوة فمن ليس من جنس قرابة ابن العم حتى يتقوى بها
العصوبة الثابتة لأن ابن العم الذي هو أخ لأم بل يكون هذا السبب بمنزلة الزوجية فيعتبر
حال اجتماعهما في شخص واحد بحال انفراد كل واحد من السببين في شخص آخر وكثير من المسائل
تخرج على ما ذكرنا من الأصل في هذا الفصل إذا تأملت

فصل

وما ينتهي إليه ما يقع به الترجيح في الحاصل أربعة أحدها قوة الأثر والثاني قوة الثبات على الحكم المشهود
به والثالث كثرة الأصول والرابع عدم الحكم عند عدم العلة وأما الوجه الأول فلأن
المعنى الذي به صار الوصف حجة الأثر فمهما كان الأثر أقوى كان الاحتجاج به أولى بمنزلة
الوكالة فيما به صار حجة في الكل ودليل الاستحسان مع القياس وخبر الآحاد إذا عارضت
فإن الخبر لما كان حجة بمعنى الاتصال برسول الله صلعم فما يزيد معنى الاتصال وكان من الاشتهار

وفقه الراوي وحسن ضبطه وإتقانه كان الاحتجاج به أولى وإن قيل إن الشهادات
من نوع حجة ثم لم يترجح بعضها بقوة عدالة بعض الشاهد وهي إنما صارت حجة باعتبار العدالة
ثم بعد ظهور عدالة الفريقين لا يقع الترجيح بزيادة معنى العدالة قلنا العدالة ليس لها حد
أنواع متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض وهي عبارة عن التقوى والانزجار
عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه وذلك مما لا يمكن الوقوف عليه حداً أن يترجح البعض بزيادة
قوة عند الوقوع الحد بخلاف تأثير العلة فإن قوة الأثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن
إنكاره وبيان هذا في مسائل منها أن الشافعي علل في طول الحرة أنه يمنع نكاح الأمة لأن في هذا
العقد إرقاق جزء منه مع استغنائه عنه فلا يجوز كما لو كان تحته حرة وهذا الوصف بين
الأثر فإن الإرقاق نظير القتل من وجه لأن أثر الإمام في الأسارى يتخير بين القتل
والاسترقاق فيحرم عليه قتل ولده فكذا يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه وقلنا هذا
النكاح يجوز للعبد المسلم فإن المولى إذا دفع إليه مالاً وأذن له في أن يتزوج به ما شاء من حرة
أو أمة جاز له أن ينكح الأمة فلما كان طول الحرة لا يمنع نكاح الأمة للعبد المسلم لا يمنع للحر
لوجود الحرية في الدينا وبأمن ما قلنا أن يأمن الرق في صفة الحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح
وحقيقة التنصيف في أن يكون حكم العبد في النصف التالي له وحكم الحر في جميع ذلك سواء كما يكون
شرطاً في حق الحر يكون شرطاً في حق العبد كالشهود وخلو المرأة عن العدة وما لا يكون شرطاً
في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر يظهر قوة التأثير لما قلنا في الرجوع إلى الأصول فإن الرق
من أوصاف النقصان والحرية من أوصاف الكمال وهذا الحل كرامة تختص به البشر فلا يجوز
القول بأنه يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر ويزداد قوة النظر إلى أحوال البشر
فإن رسول الله صلعم فضل أمته بزيادة اتساع في حله حتى جاز له نكاح تسع نسوة أو إلى ما لا نهاية
على حسب ما اختلفوا فيه فيثبت بهذا قوة معنى الكرامة في زيادة الحل فيظهر أنه لا يجوز القول
بزيادة حل العبد على حل الحر ويظهر ضعف ما زعمه في الرجوع إلى الأصول فإن إرقاق الماء دون
التضييع لا يجوز ويحل له أن يضيع بالعزل عن الحرة بإذنها فلأن يجوز له تعريض مائه للرق
وبنكاح الأمة كان أولى ويزداد ضعفاً بالرجوع إلى أحوال البشر فإن من ملك نفسه على وجه يأمن التبع

علته

في الحرام كونه نكاح الامة والحالة هذه قبل وان اذا امر حاله كان من الاحوال وعلى هذا قلنا
للحر ان يتزوج امة على امة لان ذلك جائز للعبد فيجوز للحر من الوجه الذي قررنا ولا يجوز للعبد
ان ينكح امة على حرة كما لا يجوز للحر ذلك لان العبد في النصف الثاني له مثل الحر في الحكم وعلى هذا
حرمة نكاح الامة الكتابية على المسلم بانها امة كافرة فلا يجوز نكاحها للمسلم كالمجوسية
وهذا بين الامرين وخصص احدهما ان الرق مؤثر في حرمة النكاح حتى لا يجوز نكاح الامة على
الحرة والكفر كذلك فاذا اجتمع الوصفان في شخص تغلظ معنى الحرمة فيها فيلتحق بالكفر
المغلظ بعدم الكتاب في المنع من النكاح والثاني ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة عند
خشية العنت وهذه الضرورة ترتفع بحل الامة المسلمة فلا حاجة الى حل الامة الكتابية للمسلم
بالنكاح وقلنا حل اليهودية والنصرانية لمن يكون للمسلم نكاح الحرة من اهلها فيجوز نكاح الامة
كدين الاسلام وبانه فيما بينا ان الرق يؤثر في التنصيف من الجانبين فيما ينبني على الحل الا ان ما
يكون متعددا فالتنصيف يظهر في العدد كالطلاق والعدة والقسم والنكاح الذي ينبني على
الحل فاما الحل فيتعدد فالتنصيف يظهر في العدد وفي جانب المرأة غير متعدد فانها لا
تحل لرجلين بحال ولكن من حيث الاحوال متعدد حال تقدم نكاحها على نكاح الحرة وحال التاخر
وحال المقارنة فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال وفي الحال الواحد يجتمع معنى الحل
ومعنى الحرمة فيترجح معنى الحرمة بمنزلة الطلاق والعدة فان طلاق الامة تطليقتان
وعدتها حيضتان او في الحيضة ههنا حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام
الى الحرة بالمقارنة او التاخر فيكون محللة في احدى الحالتين دون الاخرى ثم يظهر من هذا
الاثر بالعامة في الاصول ان الحل باعتبار سبب النكاح وباعتبار ملك اليمين وجريان امة
الكتابية كالامة المسلمة في الحل بملك اليمين فكذلك في الحل بالنكاح ولسنا نسلم انه يتغلظ
كفر الكتابية برقها في حكم النكاح فانه لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية ثم النقصان او
الخبث الثابت بكل واحد منهما من وجه سوى الوجه الاخر وانما يظهر التغلظ عند امكان
اثبات الاتحاد بينهما ومع اختلاف الجهة لا يتاتى ذلك وقد بينا ان الانضمام علم الى علة الوجه
فهو في الحكم ولا نسلم ان اباحة نكاح الامة بطريق الضرورة لما بينا ان الرق في النصف الثاني

العنت الجهد والزنا والعذاب الاخير

الامر والكتابية

ساو للحر فكان نكاح الحرة يكون اصلا مشروعا لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الامة في النصف الثاني
لهما ويتعين بالعبد بل اولى لان معنى عدم الضرورة في حق الامة اظهر منه في حق العبد فانها تستمتع
بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح ثم لم يجعل ثنائيا على حق العبد بعد التنصيف
بالرق فبان لا يعتبر الضرورة في حق الامة اولى وعلى قول الشافعي رحمه الله فيما اذا اسلم احد
الزوجين في دار الاسلام وفي دار الحرب فان كان قبل الدخول تعجل الفرقة وان كان بعد الدخول
تتوقف على انقضاء العدة بان الجانبين اختلاف الدين بين الزوجين فيوجب الفرقة عند عدم العدة
كالردة ويسوى بينهما في الجواب فقال اذا ارتد احدهما قبل الدخول تعجل الفرقة في الحال
وبعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة بلا خصوصية بان هذا الوصف في ابتداء النكاح مانع (اسلام وردة)
اختلاف الدين عند اسلام المرأة وكفر الرجل لا يبقى النكاح ابدا كان عند ردة احدهما
لا يبقى النكاح ابدا فكذلك في حالة البقاء يستوي ردة احدهما واسلام احدهما اذا كان
على وجه يمنع ابتداء النكاح وفي الزيادات انما اثبت هذا الحكم للاختلاف في الدين لا لمنافاة الردة النكاح
فانهما لو ارتدا معا لا تقع الفرقة بينهما وانما العبرة لاختلاف الدين ههنا فاما الردة فيحتمل
ومع تحقق المنافاة لا يتصور بقاء النكاح كالمحرمية بالرضاع والمصاهرة وقلنا حكم
الاسلام سبب لعصمة الملك فلا يجوز ان يجعل سببا لزوال الملك وكفر الذي اصر منهما على الكفر كان
موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز ان يكون سبب الفرقة ايضا ولا يقال
هذا الكفر انما لم يكن سببا للفرقة في حال كفر الاخر اما بعد اسلامه فلا يكون سببا للمنع من ابتداء
النكاح في حال كفر الاخر لا بعد اسلامه لان اعتبار البقاء بالابتداء في اصول الشرع ضعيف
جدا فان قيام العدة وعدم الشهود يمنع ابتداء النكاح ولا يمنع البقاء والاستغناء عن نكاح
نكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء اذا تزوج الحرة بعد الامة فاذا ظهر ان واحدا
من هذين السببين لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم المتعلق عنهما لان ما
هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات بينهما فجعلنا السبب تفريق القاضي بعد عرض
الاسلام على الذي ابى منهما وهو نظير ما رجع الى الاصول فان التفريق باللعان وبسبب
الجب والعنة وبسبب الاباء يكون بائنا باعتبار هذا المعنى بخلاف الردة فانه كان بزوال الاسلام

صح

في كلام الشيخ اطلاق [illegible]

بالمعروف من جهة أنها الصالحة له على أن كان جواز الإمساك بالمعروف بالإصرار على الكفر
من جهة والإساءة لانقضاء العاصي فأما الردة فهي غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا
نكاح وبين فارق الطلاق وإذا لم تكن موضوعة للفرقة عرفنا أن حصول الفرقة بها لكونها
لكونها منافية للنكاح حكما وذلك وصف مؤثر في أن النكاح مبني على الحل الذي هو كرامة وبعد
الردة لا يبقى الحل لأن الردة سبب لإسقاط ما هو كرامة ولإزالة الولاية والمالكية النافية
ربط بها الكرامة فجعلها منافية للنكاح حكما فلم يكن فوت الإمساك من هذا الوجه ومع وجود
المنافي لا يبقى النكاح سواء دخل بها أو لم يدخل فأما إذا ارتدا معا فحكم بقاء النكاح بينهما
معلوم بإجماع الصحابة بخلاف القياس وقد بينا أن المعدول به عن القياس بالنص أو
بالإجماع لا يشتغل فيها بالتعليل ولأنا أمان الحكم فيه تعليله وقد بينا فاعتبار حالة
البقاء بحالة الابتداء ولا يجوز أن يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء
النكاح وهذا لأن البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا وإنما يستدعي انعدام المانع من الإبقاء وبعد ردتهما
يتوهم منهما الرجوع إلى الإسلام وبه يظهر فائدة البقاء فأما الثبوت ابتداء يستدعي الحل
في المحل وذلك معدوم بعد الردة وبعد ردة أحدهما لا يظهر في الإبقاء فائدة مع ما فيها عليه
من الاختلاف وعلى هذا علل الشافعي في عدد الطلاق أنه معتبر بحال الزوج لأنه هو المالك
للطلاق وعدد الملك معتبر بحال المالك كعدد النكاح وهذا لأن الأثر المالكية عبارة
عن القدرة والتمكن من التصرف فإذا كان الزوج هو المتمكن من التصرف في الطلاق بالإيقاع
عرفنا أنه هو المالك له وإنما يتم الملك باعتبار كمال حال المالك بالحرية كأن ملك التصرف
بالإعتاق وعلى إنما يتم بكمال حال المالك بالحرية ولنا أن محل الطلاق تصرف ملك النكاح فيعتد
بعدد ملك النكاح وذلك يختلف باختلاف حال المرأة في الرق والحرية لأن الملك إنما يثبت في المحل باعتبار
صفة الحل والحل الذي ينبني عليه النكاح في الأمة على النصف من حل الحرة فيقدر ذلك
ينبني الملك بعدد الملك يمكن المالك من الإبطال كما أن بعدد ملك اليمين يمكن من إبطاله بالعتق
حتى إذا كان له عبد واحد يملك إعتاقا واحدا فإن كان له عبدان يملك عتقين ثم ظهر في
الأثر لما قلنا بالرجوع إلى الأصل وهو أن ما ينبني على ملك النكاح ويختص به فإنه يختلف

باختلاف حالها وذلك نحو القسم في حال قيام النكاح والعدة وهو المراجعة باعتبارها بعد
الطلاق وعرفنا أنه يعتد بما ينبني على ملك النكاح بعدد الملك الثابت بحسب ما يبيح المحل له
وعلى هذا علل في تكرار المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل وقلنا نحن إنه مسح
فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف ثم كان تأثير المسح في إسقاط التكرار أقوى من تأثير الركنية
في سنة التكرار فإن التكرار مشروع في المضمضة والاستنشاق وليسا بركن وتأثير المسح
في التخفيف فإن الاكتفاء بالمسح مع إمكان الغسل ما كان إلا للتخفيف وعند الرجوع إلى
الأصول يظهر معنى التخفيف بترك التكرار بعد الإكمال مع ما فيه من رفع الضرر الذي يلحقه بإفساد
عمامته لكثرة ما يصيب رأسه من البلة وعلى هذا علل في اشتراط تعيين النية في الصوم بأنه
صوم فرض وهو شرط الأداء فإن اشتراط النية لمعنى القربة وصفة الفرضية فيه كالأصل
وقلنا نحن صوم عين وتأثير أن اشتراط النية في العبادات في الأصل للتمييز بين أنواعها
بتعيين نوع منها وهذا المعنى يرتفع فلا معنى لاشتراط النية للتعيين ومعنى القربة يتم بوجود
أصل النية فباعتبار قوة الأثر من هذا الوجه يظهر الترجيح وما يخرج على هذا من المسائل أكثر من أن يحصى
وفيما ذكرنا كفاية لمن يتأمل في نظائرها وأما الوجه الثاني وهو الترجيح بقوة ثبات
الحكم المشهود به فلأن أصل العلل إنما يكون عن نص أو إجماع وما يكون ثبوته بالنص أو الإجماع يكون
ثابتا ما أمكن فإنما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض على الأصول يكون راجحا
باعتبار ما فيه زيادة صحة وبيان ذلك في مسألة مسح الرأس فإن الوصف الذي عللنا به أن بيان
قوة الثبات على الحكم المشهود به ألا ترى أن سائر أنواع المسح كالتيمم والمسح على الخف والمسح على الجوارب
عند من يجيزه والمسح على الجبائر يظهر الخفة فيها بترك اعتبار التكرار وليس للوصف الذي علل
به قوة الثبات بهذه الصفة فإن في الصلاة أركانا كالقيام والقراءة والركوع والسجود تمامها
يكون بالإكمال لا بالتكرار وعرفنا أن الركنية ليس بوصف قوي ثابت في إثبات سنة التكرار به
وكذلك في الصوم فإن صفة العينية قوية ثابتة في إسقاط اشتراط نية التعيين فيه حتى يتعدى
إلى سائر العبادات كالزكاة إذا تصدق بالنصاب على الفقير وهو لا ينوي الزكاة والحج إذا
أطلق النية ولم يعين حجة الإسلام والإيمان بالله تعالى يتعدى إلى غير العبادات كرد الودائع

المالكية عبارة عن القدرة والتمكن من التصرف

اشتراط النية للنية

صفة العينية قوية ثابتة

والعصور ورد المبيع على البائع لفساد البيع وصفة العرضية ليس بقوي بانه في اشتراطه
القبض بعد ما صار مضمونا في الضمن واني عن الضمن وكذلك ما علل به علماؤنا رحمهم الله في
ان المنافع لا تضمن بالاتلاف ان ضمان المتلفات مقدر بالمثل بالنص وباعتبار ما هو المقصود
وهو الجبران وبين العين والمنفعة تفاوت في المالية من الوجه الذي ذكرنا فلا يجوز ان يوجب
على المتلف فوق ما اتلف في صفة المالية كما لا يوجب الجيد بالاتلاف الردي وقال الشافعي المنافع
تضمن بالعقد الجائز والفاسد بالدراهم فتضمن بالاتلاف كالاعيان لانه يمس الحاجة
الى التحرز عن اهدار حق المتلف عليه فانه لما تحقق الحاجة الى ملك المنفعة بالعوض بالعقد هو
نوع ان علم اوفى ثبات الحكم المشهود له على من وجهين احدهما انه اذا لم يكن بد من الاضرار
باحدهما فمراعاة جانب المظلوم والحاق الخسران بالظالم فيما هو وصف محض واذا قلنا لا يجب
الضمان كان فيه اهدار حق المتلف عليه في اصل المالية ولا شك ان الوصف دون الاصل فحين يقول
موجبات الحكم فيما عرفناه لان في الحاق الزيادة معنى الجور والجور نسبته الى الشرع بغير
واسطة من العباد كان من الحوالة واذا لم يوجب الضمان فانما لا يوجب لعجزنا عن ايجاب المثل في
موضع يدل باشتراط المماثلة فيه بالنص وبه فارق ضمان العقد فانه مبني على المماثلة باصل
الوضع لكونه مبنيا على الملك والمسوية الى ... والانساع من الاقدام عند حقوق العجز
اصل مشروع لنا والثاني ان في ايجاب الزيادة اهدار حق المتلف في هذه الزيادة في الدنيا
والآخرة واذا قلنا لا يجب الضمان لا يهدر حق المتلف عليه اصلا بل يتاخر الى الآخرة وضرر
التاخير دون ضرر الاهدار ولا يدخل على هذا الاتلاف ما لا مثل له من جنسه لان الواجب هو
مثل المتلف في المالية شرعا الا انه اذا آل الامر الى الاسما وذلك يبنى على الوسع
فلما تعذر بعذر الوسع وسقط اعتبار الذي تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع التحرز عن ذلك
ولكن لا يتحقق هذا معنى نسبة الجور الى الشرع فالواجب شرعا هو المثل اعز وما اعتبر
من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن ينتصف منه مع قيام حقه في ملكه
فلو لم نوجب الضمان سقط حق المظلوم لا يقابله مضاف الينا وعند ايجاب الضمان يسقط حق
الظالم في الوصف بمعنى مضاف الينا وهو انا نلزمه اداء ذلك بطريق الحكم عليه ومراعاة

الوصف في الوجوب بمراعاة الاصل الا ترى ان في القصاص الذي ينبني على المساواة التفاوت في الوصف
كالصحة مع الشلل لا يمنع جريان القصاص ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم ولا الى ترجيح
جانب الاصل على الوصف فعرفنا ان ضمان البيان بما قلنا وعلى هذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن
بالاتلاف في الشهادة على الطلاق قبل الدخول وملك القصاص لا يضمن بالاتلاف في الشهادة
على العفو وقد بينا فيما سبق ان وجوب الدية عند اتلاف النفس او الاطراف على وجه لا يمكن ايجاب
المثل فيه حكم ثابت بالنص بخلاف القياس وهو لصيانة المحل عن الاهدار لا للمماثلة على وجه الجبران
لان النفوس باطرافها مصونة عن الابتذال وعن الاهدار واما الوجه الثالث وهو الترجيح
بكثرة الاصول فلان كثرة الاصول في المعنى الذي صار الوصف حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى
الذي صار الخبر به حجة وهذا يظهر اذا تاملت فيما ذكرنا من المسائل فما من نوع من هذه الانواع
الثلاثة اذا ذكرته في مسئلة الا ويتيسر عليك تخريج النوع الآخر فيه ايضا واما الوجه
الرابع وهو الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة فهو اضعف وجوه الترجيح لما بينا ان العدم
لا يوجب شيئا وان العدم لا يكون متعلقا بعلة ولكن انعدام الحكم عند انعدام العلة يصلح ان يكون
دليلا على وكادة اتصال الحكم بالعلة ثم هذا الوجه يصلح للترجيح بيانه في المسح بالراس ...
التعليل بانه ركن في الوضوء فكان التعليل بانه مسح لا ... التكرار لانه يعدم بانعدام الركنية
في المضمضة والاستنشاق وحكم سقوط التكرار ينعدم بانعدام وصف المسح كما في اغتسال
الجنب والحائض فانه يتبين صفة التكرار لانه ليس بمسح وكذلك في كل ما يعقل تطهيرا صفة التكرار فيه
يكون مسنونا وفيما لا يعقل تطهيرا لا يسن فيه التكرار وقولنا مسح يبنى عن ذلك وكذلك قلنا
في الاخ اذا ملك اخته انه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما قرابة محرمة للنكاح وينعدم حكم العتق بالملك عند انعدام هذا
المعنى كما في بني الاعمام وهو اذا كان يجوز لاحدهما ان يضع زكوة ماله في صاحبه فلا يعتق
احدهما على صاحبه اذا ملكه لا ينعدم هذا الحكم عند انعدام هذا المعنى فان المسلم لا يجوز له ان
يضع زكوة ماله في الكافر وذلك لا يدل على انه لا يعتق احدهما على صاحبه اذا ملكه وكذلك قلنا في
بيع الطعام بالطعام انه لا يشترط قبضه في المجلس لانه عين بعينه وينعدم هذا الحكم عند انعدام
هذا الوصف فانه في باب الصرف يشترط القبض في المجلس لان الاصل فيه النقود وهي لا تتعين

في العقود كالدراهم والدنانير وفي السلم بشرط القبض في رأس المال لأن المسلم فيه دين ورأس المال في
العادة يكون دنانير ودراهم وقد عرفنا أنه ينعدم الحكم عند انعدام العلة وهو تعليل مقبول
ما لا يوجد بل كل واحد منهما بجنسه يحرم الفاضل بينهما فشرط التقابض في بيع أحدهما
بالآخر كالذهب والفضة ثم الحكم لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم فإنه يشترط قبض
رأس المال في المجلس وإن جمع العقد بدلين لا يحرم الفاضل إذا قوبل كل واحد منهما بجنسه
هذا بيان الفصل الرابع **فصل** وأما التخلص من المعارضة بدليل الترجيح
فطريقه أن نقول إن كل محدث موجود بصورته ومعناه الذي هو حقيقة ثم تقوم به أحوال
تحدث عليه فإذا قام دليل الترجيح بمعنى في ذات أحد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح بمعنى في
حال الآخر على مخالفة الأول فإنه يترجح المعنى الذي هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين
أحدهما أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع الترجيح بالمعنى فيه فلا يتغير بما حدث من معنى
حال الآخر بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بأحدهما قضاء بدليله ثم لم ينتقض بما حدث من اجتهاد آخر
بعد ذلك وإذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب أو النكاح لو حصل لم ينتقض بعد ذلك بشهادة
عدلين آخرين والثاني أن الأحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الأصل وما تقوم
به من الحال بمنزلة التبع والأصل لا يتغير بالتبع على أي وجه كان وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن
ابن ابن الأخ لأب وأم يكون مقدما في العصوبة على العم لأب لأن المرجح فيه معنى في ذات القرابة وهو الأخوة
التي هي مقدمة على العمومة وفي العم المرجح وهو زيادة القرب باعتبار الحال وكذلك العمة لأم مع
الخالة لأب وأم إذا اجتمعتا فللعمة الثلثان باعتبار أن المرجح في جنبها معنى في ذات القرابة وهو
الإدلاء بالأب وفي الأخرى معنى في حالها وهو اتصالها من الجانبين بأم الميت ولو كانا أخوين
أحدهما لأب وأم والآخر لأب فإنه يقدم بالعصوبة الذي لأب وأم لأنهما استويا في ذات القرابة
فصار الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لأحدهما ولو كان ابن أخ لأب مع
ابن ابن أخ لأب وأم فابن الأخ لأب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة
وهو الأخوة وربما يخفى على الشافعي هذا الحد في بعض المسائل فهو معذور لكونه خفيا
ومن أصاب من هذا الدليل فهو مأجور مشكور وبيانه في مسائل الغصب فإن علماءنا رحمهم الله

وهو وصف علة الحكم في الشيء فليعلم

أثبتوا الترجيح باعتبار الصنعة والخياطة والطبخ والشي وقالوا فيمن غصب ساجة وأدخلها
في بنائه ينقطع حق المغصوب منه عن الساجة لأن الصنعة التي أحدثها الغاصب فيها قائمة من كل وجه
عرضا فإلى صاحب العين وعين الساجة قائم من وجه مستهلك من وجه لأنه صار مضافا إلى الحادث
بفعل الغاصب وهو البناء فرجحنا ما هو قائم من كل وجه باعتبار معنى في الذات واستقطنا
اعتبار معنى هو في الحال في الجانب الآخر وهو أنه أصل وفي الساجة إذا بنى عليها لما استويا
في أن كل واحد منهما قائم من كل وجه رجحنا باعتبار الحال حق صاحب الساجة على حق صاحب البناء
لأن قوام البناء بالحال بالساجة وقوام الساجة ليس بالبناء وكذلك الثوب إذا قطع وخاط واللحم
إذا طبخه أو شواه لأن الوصف الحادث بفعل الغاصب قائم من كل وجه وما هو المغصوب منه
قائم من وجه مستهلك من وجه باعتبار الفعل المضاف إلى الغاصب فرجح ما هو قائم من كل وجه
وكذلك في صوم رمضان يتأدى بالنية الموجودة في أكثر النهار لأن الإمساك في جميع النهار
ركن واحد وشرط كونه صوما شرعا النية ليحصل بها الإخلاص فإذا ترجحت جانب الوجود
باقتران النية بأكثر هذا الركن قلنا يحصل به امتثال الأمر والشافعي يقول يؤخذ في العبادات
بالاحتياط فإذا انعدمت النية في جزء من هذا الركن يترجح جانب العدم على جانب الوجود لأجل
الاحتياط في أداء الفرض فكان ما اعتبره معنى في الحال وهو أنه فرض يؤخذ فيه بالاحتياط
وما اعتبرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال وقال أبو حنيفة رحمه الله
إذا كان له ألف درهم وخمس من الإبل السائمة فسبق حول السائمة فأدى عنها شاة ثم باعها
بمائتي درهم فإنه لا يضم ثمنها إلى ما عنده ولكن ينعقد عليه حول جديد ولو استفاد مائتي درهم
بهبة أو ميراث فإنه يضمها إلى أقرب المالين حولا وإن كان المستفاد ربح أحد المالين أو
زيادة متولدة من عين أحد المالين يضم ذلك إلى الأصل وإن كان أبعد من الحول لأن المرجح هاهنا معنى
في الذات وهو كونه نماء أحد المالين فيسقط معه اعتبار الحال في المال الآخر وهو القرب
في الحول وفي الأول لما استوى الجانبان فيما يرجع إلى الذات صرنا إلى الترجيح باعتبار الحال
والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها **فصل** وأما الفاسد من الترجيح
فأنواع أربعة أحدها ما يكون ترجيح قياس بقياس آخر لأن كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم

كثرة الاشباه

بما فلا يكون احدهما حجة للاخرى مثاله رجحان العدد في الشهود وكذلك ترجيح احد القياسين
بالخبر فاسد لان القياس متروك بالخبر والمكون حجة في مقابلته والمصير الى الترجيح بعد وقوع
التعارض باعتبار المماثلة كما بينا وكذلك ترجيح احد الخبرين بنص الكتاب فاسد لان الخبر لا يكون
حجة في معارضة النص والنوع الثاني الترجيح بكثرة الاشباه فانه فاسد عندنا وبيانه
مما يقول الخصم ان الاخ يشبه الابن من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجه وهو جريان
القصاص من الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وجواز وضع الزكاة لكل واحد
منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وغير ذلك من الاحكام فالواجب ترجيح بكثرة
باعتبار كثرة الاشباه وهو فاسد عندنا لان الاصول شواهد وقد بينا ان الترجيح برجحان
عدد الشهود في الخصومات فاسد وفي الاحكام الترجيح بكثرة العلل فاسد فكذلك الترجيح
بكثرة الاشباه والنوع الثالث الترجيح بعموم العلة وذلك نحو ما يقول الخصم ان تعليل
حكم الربوا في الاشياء الاربع بالطعم اولى لانه يعم القليل والكثير والتعليل بالقدر يخص الكثير
وما يكون اعم فهو اولى وعندنا هذا فاسد لان اثبات الحكم بالعلة فرع اثبات الحكم بالنص
وعندنا الترجيح في النصوص لا يقع بالعموم والخصوص وعند الخاص يقضي على العام
فكيف يقع في العلل ان ما يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخص ثم معنى العموم والخصوص
ينبني على الصيغة وذلك انما يكون في النصوص فاما العلل فالمعتبر فيها المأثر او الاخالة
على حسب ما اختلفنا فيه ولا مدخل للعموم والخصوص في ذلك والنوع الرابع الترجيح بقلة
الاوصاف وذلك نحو ما يقوله الخصم في ما جعلته علة في باب الربوا وصف واحد وهو
الطعم فاما الجنسية عندي شرط وانتم تجعلون علة الربوا القدر والجنس فيترجح علتي
باعتبار قلة الاوصاف وهذا فاسد عندنا لما بينا ان ثبوت الحكم بالعلة فرع ثبوته بالنص
والنص الذي فيه بعض الايجاز والاختصار لا يترجح على ما فيه بعض الاشباع والبيان
فكذلك العلة بل اولى لانه ثبوت الحكم هناك بصيغة النص الذي يتحقق فيه الاختصار والاشباع
وهنا باعتبار المعنى المؤثر ولا يتحقق فيه الاختصار والاشباع باب
وجوه الاعتراض على العلل الطردية التي يجوز الاحتجاج بها هذه الوجوه اربعة

[illegible]

احدها القول بموجب العلة ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم النقض فنقدم بيان القول
بموجب العلة لان المصير الى الممانعة عند تعذر امكان الموافقة والممانع امكان الموافقة وتحصيل
المقصود به فلا معنى للمصير الى الممانعة ثم تفسير القول بموجب العلة هو التزام ما رام المعلل
الزامه بتعليله وبيان ذلك فيما علل به الشافعي في تكرار المسح بالرأس انه ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل في المغسول لانا نقول بموجب هذا فنقول يسن تثليثه وتربيعه ايضا
لان المفروض هو المسح بربع الرأس عندنا وعنده ادنى ما يتناوله الاسم ثم استيعاب جميع
الرأس بالمسح سنة وبالاستيعاب يحصل التثليث والتربيع والكل في محل غير المحل الذي قام فيه
الفرض لانه لا فرق بين ان يكون تثليث الفعل في محل او محال كمن دخل بالثلث ادور يقول دخلت
ثلاث دخلات كما ان من دخل دارا واحدة ثلاث مرات يقول دخلت ثلاث دخلات فان غير الحكم فقال
وجب ان يكون مثلثا الا ان هذا في الاصل ممنوع فان المسنون في الغسل ليس هو التكرار
مقصودا عندنا بل للاكمال وذلك بالزيادة على الفريضة الا ان هناك الاستيعاب فرض
فالزيادة بعد ذلك للاكمال لا يكون الا بالتكرار فكان وقوع التكرار فيه اتفاقا لا ان يكون
مقصودا وهنا الاستيعاب ليس بفرض فيحصل الاكمال فيه بالاستيعاب لوجود الزيادة على
القدر المفروض والاكمال يحصل به في الاركان نحو القراءة في الصلاة والاكمال فيه يكون لا بالاطالة
لا بالتكرار وكذلك الاكمال في الركوع والسجود وان الاكمال فيما يعقل فيه المعنى وهو التطهير
بتسييل الماء على العضو انما يكون بالتكرار كما في غسل النجاسة العينية عن البدن او الثوب
يكون الاكمال فيه بالتكرار الى طهارة المحل فاما في المسح الذي لا يعقل فيه معنى التطهير
لا يكون للتكرار فيه تأثير في الاكمال بل الاكمال فيه يكون بالاستيعاب الذي فيه زيادة على القدر
المفروض وعند ذلك يضطر المعلل الى الرجوع الى الطلب لتأثير وصف الركنية ووصف المسح
الذي يدور عليه المسألة ثم يظهر تأثير المسح في التخفيف فيتحقق معنى الاكمال فيه بالاستيعاب
كما في المسح بالخف وتبين انه لا اثر للركنية في اشتراط التكرار فان التكرار مسنون في المضمضة
والاستنشاق مع انعدام الركنية ويتبين ان ما يكون ركنا وما يكون سنة وما يكون اصلا
وما يكون خلفا في معنى الاكمال بالزيادة على القدر المفروض سواء في المسح الذي هو

رخصة لما لم يكن الاستيعاب ركنا كالمسح بالخف كان الاكمال فيه بالاستيعاب لا بالتكرار وكذلك في
المسح الذي هو اصل وفيما يكون مسنونا لما كان اقامة اصل السنة فيه بالاستيعاب كان
الاكمال فيه بالتكرار كالمضمضة وكذلك فيما هو ركن فاذا كان اقامة الفرض لا يحصل الا
بالاستيعاب كان الاكمال فيه بالتكرار فيظهر فقه المسئلة من هذا الوجه ومن ذلك
ما علل به الشافعي في صوم التطوع انه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء
بالافساد لانا نقول بموجب هذه العلة فان عندنا القضاء لا يجب بالافساد وانما يجب بما وجب
الاداء وهو الشروع فان غيّر العبادة وقال ولهذا لا يلزم بالشروع كالوضوء قلنا
الشروع في العبادة باعتبار كونها مما لا يمضي في فاسدها لا يكون ملزما عندنا بل باعتبار
كونها مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا ولا يدل اضافة الحكم
الى الوصف الذي هو ركن تعليله فبان لم يجب باعتبار وصف لا يدل على انه لا يجب باعتبار
وصف اخر وعند ذلك يضطر الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وان النفل يلتزم
بالنذر لكونه ملزما فيتبين فقه المسئلة ومن ذلك قولهم اسلام المروي في المروي جائز
لانه اسلم مذروعا في مذروع فيجوز كاسلام الهروي في المروي لانا نقول بموجبه فان بكونه
مذروعا في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد باعتبار
معنى اخر هو مفسد الا ترى انه يفسد بذكر شرط فاسد فيه وبترك قبض راس المال في المجلس مع
انه اسلم مذروعا في مذروع فاذا جاز ان يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار
معنى اخر بالاتفاق فكذا لا يجوز ان يفسد باعتبار الجنسية فيضطر عند ذلك الى الشروع
في فقه المسئلة والاشتغال بان الجنسية لا تصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكنه ذلك
ومن ذلك تعليلهم في الطلاق الرجعي انها مطلقة فيكون محرم الوطء كالمبانة لانا نقول
بموجبه فانا لا نجعلها محللة بالوطء لكونها مطلقة بل لكونها منكوحة وبالاتفاق مع كونها
مطلقة اذا كانت منكوحة تكون محللة الوطء كما بعد المراجعة فان الطلاق الواقع بالرجعة لا
يرتفع والحرمة ان يكون مطلقة فيضطر حينئذ الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان وقوع
الطلاق هل يكون خللا في النكاح او هل يكون محرما للوطء مع قيام ملك النكاح وعلى هذا

يدور فقه المسئلة ومن ذلك ما قالوا في المختلعة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة فان عندنا
باعتبار هذا الوصف لا يكون محلا لوقوع الطلاق عليها عند الاتفاق ولكن هذا لا ينفي
وصفا اخر فيها يكون به محلا لوقوع الطلاق عليها وهو ملك اليد الباقي له عليها ببقاء
العدة فيضطر بهذا الطريق الى الرجوع الى فقه المسئلة ومن ذلك تعليلهم في اعتاق الرقبة
الكافرة عن كفارة الظهار فانه تحرير في تكفير فلا يتادى بالرقبة الكافرة كما في كفارة القتل
لانا نقول بموجب هذا فان عندنا لا يتادى الواجب من الكفارة بهذا الوصف الذي قال بل
بوجود الامتثال منه الامر كما يتادى بصوم شهرين متتابعين وباطعام ستين مسكينا عند العجز
عن الصوم فيضطر عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو ان الامتثال لا يحصل هنا
بتحرير الرقبة كما لا يحصل في كفارة القتل لان المطلق محمول على المقيد ومن ذلك قولهم في الاخ
انه لا يعتق على اخيه اذا ملكه لانه ليس بينهما جزئية فانا نقول بموجبه فباعتبار انعدام الجزئية
لا يثبت العتق عندنا ولكن انعدام الجزئية لا ينفي وجود وصف اخر به تتم علة العتق وهو القرابة
المحرمة للنكاح فيضطر عند ذلك الى الشروع في فقه المسئلة وهو ان القرابة المحرمة للنكاح
هل تصلح متممة لعلة العتق مع الملك بدون الولاد ام لا واكثر ما يذكر من العلل الطردية
في هذه المسئلة

فصل في الممانعة قال رضي الله عنه الممانعة على هذا
الطريق على اربعة اوجه احدها في الوصف والثاني في صلاحية الوصف للحكم والثالث
في الحكم والرابع في اضافة الحكم الى الوصف وهذا لان من شرط العلة عند اصحاب الطرد
كون الوصف صالحا للحكم ظاهرا وتعلق الحكم به وجودا وعدما اما بيان النوع الاول فيما علل
به الشافعي في الكفارة على من افطر بالاكل والشرب فان هذه عقوبة تتعلق بالجماع فلا تتعلق بغير
الجماع كالرجم لانا لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالجماع وانما تتعلق بالافطار على وجه يكون جناية
متكاملة وعند هذا المنع يضطر الى بيان فقه المسئلة وهو ان السبب الموجب للكفارة
الفطر على وجه تكاملت به الجناية والجماع المعدم للصوم وذات ان السبب هو الفطر
بمعنى الصوم يظهر تقرر السبب عند الاكل والشرب وعند الجماع بصفة واحدة وبيان
النوع الثاني في تكرار المسح بالراس فان الخصم اذا علل فقال هذه طهارة مسح فيسن فيها التثليث

بلغ مقابلة

كالاستنجاء بالأحجار قلنا لا نسلم هذا الوصف في الأصل فإن الاستنجاء إزالة النجاسة العينية
فأما أن يكون طهارة بالمسح فلا ولهذا لم يشرع في حق من هو طاهر بدنه لا يكون عليه الاستنجاء ولهذا كان
الغسل بالماء أفضل ثم المسح الذي يدل على التخفيف لا يكون صالحا لتعلق حكم السنية ومن دون
الصلاحية لا يصلح التعليل فيضطر عند هذا المنع إلى الرجوع إلى الحرف المشكل وهو إثبات
التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف هو صالح لتعلق حكم التكرار به أو التفرقة بينهما بوصف
المسح والغسل فإن أحدهما يدل على الاستيعاب والآخر يدل على التخفيف بعين المسح وكذلك تعليلهم
في بيع تفاحة بتفاحتين إنه باع مطعوما بمطعوم من جنسه مجازفة فلا يجوز كبيع صبرة بصبرة
مجازفة لأنا نقول نعني بهذا المجازفة ذاتا أم قدرا فلا بد من أن يقول ذاتا فنقول حينئذ
نعني المجازفة في الذات صورة أم معنى فلا بد من أن يقول معنى لأن المجازفة من حيث الصورة
في الذات لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة
في الذات صورة فربما يكون أحدهما أكثر في عدد الحبات من الآخر فإذا ادعى المجازفة معنى قلنا
هذا الوصف لا نسلم فيما يكون داخلا تحت المعيار والتفاحة وما أشبهها لا يدخل تحت المعيار
فلا يكون هذا الوصف صالحا لهذا الحكم ولأن المساواة كيلا شرط جواز العقد في الأموال
الربوية بالإجماع ومن ضرورته أن يكون ضده وهو الفضل في المعيار مفسدا للعقد
والفضل في المعيار لا يتحقق فيما لا يدخل تحت المعيار فيضطر عندها إلى بيان الحرف الذي يدور
عليه المسألة وهو أن حرمة العقد في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها أصل والجواز يتعلق
بشرط المساواة في المعيار واليد باليد وعنده جواز العقد فيها أصل كما في سائر الأموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل في المعيار وذلك لا يتحقق إلا فيما يتحقق فيه
المساواة في المعيار لأن الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت
المعيار أصلا ومن ذلك تعليلهم في الثيب الصغيرة لا يزوجها أبوها لأنها ثيب تُرجى مشورتها
فلا ينفذ العقد عليها بدون رأيها كالنائمة والمغمى عليها لأنا نقول ما تعنون بقولكم بدون رأيها
رأي قائم في الحال أم رأي سيحدث أم أيهما كان فإن قالوا أيهما كان فهو باطل من الكلام لأن
المجنونة تزوج في الحال وإنها غير مأيوس عنها لتوهم الإفاقة فلا بد من أن يقول المراد

رأي قائم لها وهذا ممنوع في الفرع فإنه ليس لها رأي قائم في الحال في المنع ولا في الإطلاق
فإن من لم يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين أن يكون العقد برأيها أو بدون رأيها ومن جوز العقد
كذلك لم يفصل فعرفنا أنه ليس لها رأي قائم وما يستحدث من علة أو مانع لا يصلح أن يكون مؤثرا
في الحكم قبل حدوثه في المنع ولا في الإثبات إذ الحكم لا يسبق علته فيضطر عند بيان المنع بهذه
الصفة إلى الرجوع إلى حرف المسألة وهو أن رأي الولي هل يقوم مقام رأيها لانعدام اعتبار
رأيها في الحال شرعا فيرجع إلى النظر لها كما في المال والبكر والغلام أم لا يقوم رأيه مقام رأيها
لما في ذلك من تفويت الرأي عليها إذا صارت من أهل الرأي بالبلوغ ومثل هذا التحديث يجوز من شرع
في الكلام بناء على حسن الظن فيكون بمنزلة الصواب من الخطأ بطريق الفقه وبيان الممانعة في الحكم
كثيرة منها تعليلهم في تكرار المسح بأنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لأنا لا نسلم هذا
الحكم في الأصل فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار بل الإكمال بالزيادة على قدر المفروض في محله
من جنسه وهو نظير إطالة القراءة وكذلك الركوع والسجود إلا أن في الغسل لما كان الاستيعاب فرضا
لا يتحقق الإكمال بعد الصفة إلا بالتكرار فكان التكرار مسنونا بالعرض وهو يحصل صفة
الإكمال في الغسل وفي الممسوح الاستيعاب ليس بركن فيقع الاستغناء عن التكرار في إقامة
سنة الإكمال بالزيادة على القدر المفروض باستيعاب جميع الرأس بالمسح مرة واحدة يحصل
الإكمال وما كان مشروعا على العموم فإنما يشرع باعتبار في موضع يتحقق الحاجة إليه فأما إذا كان
الذي ما شرع لأجله يحصل بدونه لا يشرع اعتباره ألا ترى أنه لو كرر المسح في ربع الرأس أو أدى
ما يتناوله الاسم قلنا لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح فبهذا تبين أن
الإكمال هنا بالاستيعاب وإنه هو الأصل فيه المصير إليه إلا في موضع يتحقق العجز عنه بأن يكون
الاستيعاب ركنا كما في المغسولات فحينئذ يصار إلى الإكمال بالتكرار ولا يلزمنا المسح بالأذنين
فإنه مسنون لإكمال المسح بالرأس وإن لم يكن من محل المفروض حتى لا يتأدى مسح الرأس بمسح الأذنين
بحال لأن ذلك المسح لإكمال السنة في المسح بالرأس ولهذا لا يأخذ للأذنين ماء جديدا عندنا
ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح فيهما أفضل من الغسل إلا أن كون الأذنين من الرأس
لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب ثبت اتحاد المحل فيما يرجع إلى إكمال السنة ولأنه

المحلة فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فعلنا لا يتأدى مسح الاذنين عن المسح بالرأس ابتداء ومن ذلك
تعليلهم في صوم رمضان بمطلق النية انه صوم فرض فلا يتأدى بدون التعيين بالنية كصوم القضاء
فانا نقول ما تعنون بهذا الحكم التعيين بالنية بعد التعين او قبل التعين ام في الوجهين جميعا فلا
نجد بدا من ان تقولوا قبل التعيين لا بعد التعين لتعين عند حضر وهو ليس بشرط في تأدي صوم
القضاء واذا قالوا قبل التعين قلنا هذا ممنوع في الفرع فان التعين حاصل هذا باصل الفرع
اذ المشروع في هذا الزمان صوم الوقت خاصة فهو ليس بمشروع فلا نجد بدا احسن من الرجوع
الى حرف المسألة وهو ان نية التعيين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان
ام لا يسقط اعتباره ومن ذلك تعليلهم في بيع المطعوم الذي لا يدخل تحت المعيار كبيع حفنة
بحفنتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه لا يعرف المساواة بينهما في المعيار فيكون حراما كبيع صبرة
حنطة بصبرة حنطة فانا نقول ايش تعنون بهذا الحكم اهو حرمة مطلقة ام حرمة الى غاية
التساوي فان قالوا انا نعنيه عن بيان هذا قلنا لا نسلم ذلك فالحرمة الثابتة الى غاية عن الحرمة
المطلقة والحكم الذي يقع التعليل له لا بد ان يكون معلوما فان قال اعني الحرمة المطلقة منعنا
هذا الحكم في الاصل لان الحرمة هناك ثابتة الى غاية وهي المساواة في القدر وان عنى الحرمة
الى غاية فقد تعذر اثبات هذه الحرمة بالتعليل في الفرع لان اثبات الحرمة الى غاية انما يتحقق
في محل يتصور فيه تلك الغاية وما لا يدخل تحت المعيار لا يتصور فيه الغاية وهو المساواة
في المعيار فكيف يتحقق اثبات الحرمة فيه الى غاية وعند هذا المنع نضطر الى الرجوع الى حرف
المسألة كما مر بيانه ومن ذلك تعليلهم في السلم في الحيوان انه مال يثبت في الذمة مهرا
فيثبت في الذمة سلما كالثياب فانا نقول ما تعني بقولك يثبت في الذمة ان يثبت به
معلوم الوصف ام معلوم المالية والقيمة فان قال اعني معلوم الوصف منعنا ذلك في الاصل
وهو المهر فقد قال الشافعي رحمه الله انه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهرا ان يكون معلوم
الوصف وان قالوا اعني معلوم المالية والقيمة منعنا ذلك في الفرع فان الحيوان بعد ذكر
الاوصاف يتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا وان قالوا لا حاجة بنا الى هذا التعيين قلنا
لا بد لك فاعتبار احد الشيئين بالآخر لا يصح ما لم يثبت بينهما نظير ان والطريق ليثبت ذلك

الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة وعند ذلك نضطر الى الرجوع
الى حرف المسألة وهو ان اعلام المسلم فيه على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود
وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الامثال في صفة المالية هل يكون شرطا لجواز عقد السلم
ام لا ومن ذلك تعليلهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام ان العقد
جمع بدلين يجري فيهما ربا الفضل فيشترط التقابض فيه كالاثمان فانا نقول ايش المراد بقولكم
يشترط فيهما التقابض هو التقابض لازالة صفة الدينية او لاثبات زيادة معنى
مع الصيانة واحدهما خالف الآخر فلا بد من بيان هذا فان قالوا المعنى الصيانة منعنا هذا
الحكم في الاثمان فاشتراط التقابض هناك عندنا لازالة صفة الدينية فان النقود لا تتعين
في العقود ما لم تقبض والدين بالدين حرام شرعا وان قالوا لازالة صفة الدينية لا يمكنون
من اثبات هذا الحكم في الفرع فان الطعام يتعين في العقد بالتعيين من غير قبض فلا نجد بدا
من الرجوع الى حرف المسألة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة
الدينية بل للصيانة عن شبهة الربا بمنزلة المساواة في القدر ومن ذلك قولهم فيمن اشترى
اباه ناويا عن كفارة يمينه انه عتق لا عن فعل فلا يتأدى به الكفارة كما لو ورثه لانا نقول
ان عنيتم انه لا يتأدى الكفارة بالعتق فنحن نقول في الفرع لا يتأدى الكفارة بالعتق اذ
الكفارة تتأدى بفعل منسوب الى المكفر والعتق وصف في المحل ثابت شرعا وان عنيتم الاعتاق
فهذا غير موجود في الاصل انه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا وعند
هذا لا بد من الرجوع الى حرف المسألة وهو ان شرى القريب هل هو اعتاق بطريق انه متمم
علة العتق ام ليس باعتاق وانما يحصل العتق به حكما للملك ومن ذلك في ان الكفارة لا
تتأدى بطعام الاباحة انه نوع تكفير يتأدى بالتمليك فلا يتأدى بدون التمليك كالكسوة
لانا نقول لا يتأدى بدون التمليك مع امتثال الامر ام بدون امتثال الامر فان عنيت
عن بيان هذا قلنا لا نسلم لان التكفير مأمور به شرعا فلا يتأدى المأمور الا بانه امتثال
الامر فان قال مع امتثال الامر منعنا هذا الحكم في الاصل وهو اعيان الثوب من المسكين
فان قال بدون امتثال الامر قلنا هذا مسلم ولكن لا نمنع انعدام امتثال الامر في الفرع

والمامور به هو الاطعام وحقيقته التمكين من الطعام فيفتقر الى الرجوع الى العرف المسلم وهو ان
حقيقة معنى الاطعام هو التمكين بالتغدية والتعشية ام التمليك ومنه قولهم في القطع والضمان
انهما لا يجتمعان لانه اخذ مال الغير بعدوان في الملك فيكون موجبا للضمان كالاخذ غصبا فانا نقول
ما معنى هذا الحكم اهو ان يكون موجبا للضمان مع وجود ما ينافيه ام عند عدم ما ينافيه فان قال
مع وجود ما ينافيه منعنا ذلك في الاصل فان غصب الباغي مال العادل لا يكون موجبا للضمان
وان كان اخذا بوجه عدوان المالك وان قال عند عدم ما ينافيه فلما يوجبه ولكن لا نسلم
انعدام ما ينافي الضمان هاهنا فان قطع اليد بسبب السرقة منافي للضمان عندنا او مسقط له
كالابراء فلا احد بدا من الرجوع الى العرف المسلم وهو ان استيفاء القطع هل يكون منافيا للضمان
ام لا واما بيان اضافة الحكم الى الوصف فهو على ما ذكرنا في القول بموجب العلة فان اضافة الحكم
الى العلل الطردية لسبيل لمن يوجب اضافة الحكم الى ذلك الوصف بل لكونه موجودا عند وجوده
ومعدوما عند عدمه وقد بينا ان العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه وكذلك كل تعليل يكون فيه
وصف او حكم فانا نمنع صلاحية ذلك الوصف لاضافة الحكم اليه نحو تعليلهم في الاخ انه لا
يعتق على اخيه اذا ملكه لانه ليس بينهما بعضية كابن العم فانا نمنع في ابن العم ان يكون امتناع العتق
عند دخوله في ملكه لهذا الوصف اذ العدم لا يجوز ان يكون موجبا شيئا وكذلك قولهم في النكاح
انه لا يثبت بشهادة النساء والرجال لانه ليس بمال كالحدود فانا نمنع اضافة هذا الحكم في
الحدود الى هذا الوصف لان كون الحد ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء
مع الرجال وتعليلهم في الاحصار بالمرض انه لا يفارقه ما حل به بالاحلال كالذي ضل
الطريق المانعة في الاصل على هذا الوجه وتعليلهم في المبتوتة انها لا تستوجب النفقة ولا
يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة كالمطلقة قبل الدخول فانا نمنع اضافة هذا الحكم
في الاصل الى هذا الوصف اذ العدم لا يصلح ان يكون موجبا شيئا وعلى هذا تخرج ما يشبه من
المسائل

فصل

في بيان فساد الوضع قال رضي الله عنه اعلم بان
فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما
يطلب بعد صحة العلة كان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما

العدم لا يصلح لاضافة الحكم

بلغ مقابلة

مع فساد في الاداء لا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد ثم بيان فساد الوضع اكثر من بيان النقض
لان بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فهو خجل مجلس
يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر ببيانه فما قال الشافعي في اسلام احد الزوجين الحادث بينهما اختلاف
الدين بعد الدخول لا يتوقف على انقضاء العدة كالفرقة بردة احد الزوجين لانا نقول هذا الاختلاف
انما حصل باسلام من اسلم منهما فاما باعتبار بقاء من بقي على الكفر الحال حال الموافقة
فقد كان بينهما الموافقة وعلى هذا غاية ما فيه ان الاختلاف الحادث باسلام المسلم
منهما وهو سبب لعصمة الملك وزيادة معنى الصيانة فيه فالتعليل به لاستحقاق الفرقة يكون
فاسدا وضعا في الفرع وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة
وهي سبب لزوال الملك والعصمة وكذلك قولهم في المسح بالراس انه ركن في الطهارة فيسن
تثليثه كغسل الوجه فاسد وضعا لانه يرد المسح المبني على التخفيف الى الغسل المبني على المبالغة
لبث في المسح زيادة على فوق ما في الغسل فان في الغسل الاكمال بالتثليث في محل الفرض خاصة
وبهذا التعليل يجعل التثليث في الممسوح مشروعا للاكمال في موضع الفرض وغير موضع الفرض
فان الفرض يتادى بالربع وهو يجعل التثليث مسنونا بالاستيعاب ومن ذلك قولهم في الصوم
اداؤه بنية النفل يقع عن الفرض لان فرض هذا الشهر يتادى بمطلق النية فيتادى بنية النفل
ايضا كالزكوة فان التصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتادى به الزكوة فبنية النفل
كان ذلك اولى ولكنا نقول هذا فاسد وضعا لان بهذا الطريق يرد المفسر الى المجمل ويحمل المقيد
على المطلق واما المجمل يرد على المفسر لتفسيره معلوم المراد والمطلق يحمل على المقيد عند الشافعي
او في حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد حتى قيدنا مطلق القراءة في صوم ثلثة ايام في
اليمين بالمقيد بالتتابع في قراءة ابن مسعود في نص واحد لا نقول المقيد يحمل على المطلق وهو نظير
مطلق النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيد بنقد اخر فانه لا
يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد ومن ذلك قولهم في علة الربوا ان صفة الطعم معنى يتعلق
به البقاء فيعود ان بقاء النفس يكون بالطعم فيكون ذلك علة موجبة لزيادة شرط في العقد
على المطعوم عند مقابلته بجنسه ونحن نقول هذا فاسد وضعا لان الشرع في الاصل

[illegible]

ما شرع إلا للحاجة ولهذا اختص بالمال الذي هو بذلة لحوائج الناس وقصر الطمع يكون غالبًا عن أعظم أسباب الحاجة إلى ذلك المال لأن ما يتعلق به البقاء يحتاج إليه كل أحد في ذلك أما تصحيح عقله بصحة العقد وتوسعة الأمر فيه لا المحرمة لأن ما شرع للحاجة في الإباحة بمنزلة الميتة عند الضرورة ولهذا أحل لكل واحد من الغانمين ما يتناول بمقدار الحاجة من الطعام والعلف الذي يكون في الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة بخلاف سائر الأموال فكان التعليل فاسدًا وضعًا مع أنه لا أثر لما في إثبات المالكية من العوض الذي هو شرط جواز العقد بالنص ومن ذلك قولهم في وطء الحر أن الحر لا يجوز له أن يتزوج أمة مع غنيته عنها كما لو كان تحته حرة فإن التأثير للحرية في أصل الشرع في استحقاق زيادة النعمة والكرامة وفي إثبات صفة الكمال في الملك ولهذا حل للحر أربع نسوة بالنكاح وللعبد اثنتان فالتعليل لإثبات الحجر عن العقد بصفة الحرية مما لا يثبت الحجر عنه بسبب الرق يكون فاسدًا في الوضع مخالفًا لأصول الشرع ومن ذلك قولهم فيمن جن في وقت صلاة كاملًا أو في يوم واحد في الصوم أنه لا يلزمه القضاء لأن الخطاب ساقط عنه أصلًا ووجوب القضاء يبتنى على وجوب الأداء بمنزلة ما لو جن أكثر من يوم وليلة في الصلاة أو استوعب الجنون الشهر كله في الصوم ونحن نقول هذا فاسد وضعًا لأن الجنون عجز عن فهم الخطاب والإيتمار بالأمر ولا أثر للجنون في إخراجه من أن يكون أهلًا للعبادة لأن ذلك يبتنى على كونه أهلًا للثواب والأهلية لثواب العبادة بكونه مؤمنًا والجنون لا يبطل الإيمان والدليل عليه لا يبطل إحرامه بسبب الجنون فدل أنه لا يبطل به إيمانه فكذلك لا يبطل صومه حتى لو جن بعد الشروع في الصوم بقي صائمًا ولا وجه لإنكار هذا فإن بعد صحة الشروع في الصوم لا يشترط قيام الأهلية للبقاء فيها سوى الكف عن اقتضاء الشهوات والجنون لا ينافي هذا الفعل وإذا بقي صائمًا حتى تأدى منه عرفنا أنه تأدى فرضًا كما شرع فيه ولا يتحقق ذلك إلا بعد تقرر سبب الوجوب في حقه والدليل عليه بقاء حجة الإسلام فرضًا له بعد الجنون وبقاء ما أدى من الصلاة في حالة الإفاقة فرضًا في حقه فبهذا يتحقق أن سبب الوجوب يتحقق مع الجنون والخطاب بالأداء ساقط عنه للعجز عن فهم الخطاب وذلك لا يمنع صحة الأداء فرضًا بمنزلة من لم يعلم الخطاب فإنه يتأدى منه العبادة بصفة الفرضية كمن أسلم في دار الحرب

ولم يعلم فرضية الخطاب لا يكون مخاطبًا بها ومع ذلك إذا أداها كانت فرضًا وكذلك النائم والمغمى عليه فإن الخطاب بالأداء ساقط عنهما قبل الانتباه والإفاقة ثم كان السبب متقررًا في حقهما فكان التعليل بسقوط فعل الأداء عنه للعجز عن فهم الخطاب على نفي سبب الوجوب في حقه أصلًا فيكون فاسدًا وضعًا مخالفًا للنص والإجماع ولأن الخطاب بالأداء يشترط ثبوت التمكن من الائتمار وذلك لا يكون بدون العقل والتمييز فسقوطه لانعدام شرطه لا يجوز أن يكون دليلًا على نفي تقرر السبب وثبوت الوجوب الذي هو حكم السبب على وجه لا يصنع للعبد فيه بل هو أمر شرعي يختص بمحل صالح له وهو الذمة فإذا ثبت تقرر السبب بعد صحة الأداء ووجوب القضاء عند عدم الأداء بشرط أن لا يحقق الحرج في القضاء فإن الحرج عذر مسقط بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها فعند تطاول الجنون حقيقة أو حكمًا بتكرار الفوائت من الصلوات وباستيعاب الجنون الشهر كله أسقطنا القضاء لدفع الحرج وهو عذر مسقط ومعنى الحرج فيه أنه يتضاعف عليه العبادات المفروضة في وقتها ولا يشتبه معنى الحرج في الأداء عند تضاعف الواجب ولهذا أسقطنا بعذر الحيض قضاء الصلوات لأنها تبتلى الحيض في كل شهر عادة والصلاة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات فلو أوجبنا القضاء تضاعف الواجب في زمان الطهر وأسقط بالحيض قضاء الصوم لأن فرض الصوم في السنة شهر واحد وأكثر الحيض في ذلك الشهر عشرة أيام في أحد عشر شهرًا لا يكون فيه كثير حرج ولا يؤدي إلى تضاعف الواجب وفيه وكذلك إذا التزمها صوم شهرين كفارة القتل فأفطرت بعذر الحيض لم يلزمها الاستقبال بخلاف ما إذا التزمها صوم عشرة أيام متتابعة بالنذر فأفطرت بعذر الحيض حيث يلزمها الاستقبال لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة ففي التحرز عن الفطر بعذر الحيض في شهرين معنى الحرج ولا يتحقق ذلك في عشرة أيام ولهذا أسقطنا قضاء العبادات عن الصبي بعد البلوغ لأن الصبي لا يكون إلا ممتدًا ولا يتحقق معنى الحرج في إيجاب القضاء ولم يسقط القضاء عن النائم لأن النوم لا يكون ممتدًا ولا عادة فلا يتحقق الحرج في إيجاب القضاء بعد الانتباه وألحقنا الإغماء بالجنون في حكم الصلاة لأن ذلك يوجد عادة في مقدار ما يكون به الفائت

اقول ان ما ذكره الشيخ يقتضي ان يكون الوجوب ثابتا بالسبب بلا خطاب ويقولون ان حقيقة الوجوب وهو شغل الذمة لا يثبت الا بالخطاب والوقت علامة لا سببا اهو

عند ابي الحسن وكذا في التكليف بما لا يطاق يجوز والايمان ما يعقل يعقل

ياكل عشر ايام

اقول سبب وجوب قضاء صومها دون صلاتها وجوه احدها بان صومها الاول والقياس في الكل ولكنه اخ يبوت ان يجوز كلها اي حالة فيكلف فاذا لا يجوز لانه اشرالاول

التكلم بالنكاح الاعر كرخمة

قال ابن ... باعظم

سبب الوجوب يتحقق مع الجنون

من الصلاة والجنازة بالنوم في حكم الصوم لأنه لا يتطاول عادة بعد زمان ينبه حكم تطاول
الجنون في حكم الصوم وهو أن يستوعب الشهر كله ومن ذلك قولهم في النقود إنما يتعين
في عقود المعاوضات لأنها تتعين في التبرعات كالهبة والصدقة فتتعين في المعاوضات
بمنزلة الحنطة وسائر السلع لأنا نقول هذا التعليل فاسد وضعا فإن التبرعات مشروعة
في الأصل للإيثار بالعين لا لإيجاب شيء في الذمة والمعاوضات لإيجاب البدل بها في الذمة
ابتداء ألا ترى أن البيع في العرف الظاهر إنما يكون بثمن يجب في الذمة ابتداء والنكاح يكون بصداق يجب
في الذمة ابتداء فما هو مشروع لنقل الملك واليد في العين يختص فالحكم بالتعيين فاسدا
وضعا ألا ترى أن البيع لما كان لنقل الملك واليد في عين المعقود عليه لم يجز أن يكون موجبا للمبيع
في الذمة ابتداء إلا رخصة بسبب الحاجة إليه في السلم وذلك حكم ثابت بخلاف القياس فيما يكون
البيع موجبا له في الذمة ابتداء وهو الثمن لا يجوز أن يجعل موجبه نقل الملك واليد فيه من يختص
إلى يختص بالعين وقد عرفنا أنه لا يستحق النقد بالعقد الذي هو معاوضة الأثمان مع
العين لا يمكن إثبات موجبه فظهر أن هذا التعيين لم يصادف محله وأنه بمنزلة هبة المال
دينا في ذمته من إنسان فإنه لا يكون صحيحا لأن موجب الهبة نقل الملك واليد في العين
فلا يجوز أن يجعل موجبه الإيجاب في الذمة ابتداء بالشك وما كان يعتبر التعيين في عقد المعاوضة
إلا ليظهر الإيجاب في الذمة ابتداء لعقد الهبة فكان ذلك تنافيا في صحة العقد لأن موجبه نقل
الملك في العين واليد فبدون موجبه لا يكون صحيحا فيما لو تعين بطل العقد لأنه يعدم
ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالتزام في الذمة ابتداء وفي الحنطة كذلك فإنه من
كان ربما كان من أجل الذمة ابتداء أما بعد التعيين يصير مبيعا فيكون موجب العقد فيه تحويل
ملك العين واليد من يختص به والسلع لا يكون إلا مبيعا ولهذا لا يجوز بيع التعيين
فيها في غير موضع الرخصة وهو السلم الذي هو بخلاف القياس لأنه لو صح ذلك كان ثابتا
بالعقد في الذمة ابتداء وهو خلاف موجب العقد فيها ومن ذلك قولهم في المشتري إذا
أفلس بالثمن قبل النقد إنه يثبت للبائع حق نقض البيع واسترداد سلعته لأن الثمن أحد العوضين
في البيع فالعجز عن تسليم كل العقد يثبت للمملك حق فسخ العقد دفعا للضرر عن نفسه

كالعوض الآخر وهو المبيع إذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالإباق أو كان دينا كالسلم فعجز البائع
عن تسليمه بانقطاعه عن أيدي الناس لأنا نقول هذا التعليل فاسد وضعا فإن موجب البيع في المبيع
استحقاق ملك العين واليد ولهذا لا يجوز بيع العين قبل وجود الملك واليد للبائع في المبيع لأنه لا
يتحقق فيه إلا بسبب استحقاق تلك العين إذا لم يكن مستحقا له وكذلك في المبيع الدين يشترط
قدرته على التسليم حكما بكونه موجودا في العالم وباشتراط الأجل الذي هو مؤثر في قدرته
على التسليم بالاكتساب في المدة أو إدراك غلاته فأما موجب العقد في الثمن التزامه في الذمة
ابتداء والشرط فيه ذمة صالحة للالتزام فيها ولهذا لا يشترط قيام ملك المشتري في الثمن
ولا قدرته على تسليمه عند العقد حقيقة وحكما فتبين بهذا أن بسبب العجز عن تسليم المعقود عليه
يتمكن خلل فيما هو موجب العقد فيه ويتحقق به ويثبت العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن الخلل فيما هو موجب
العقد فيه وأي فساد أشد من فساد قول من يقول إنه يثبت حق الفسخ عند تمكن الخلل في موجب
العقد ينبغي أن يثبت حق الفسخ بدون تمكن الخلل في موجب العقد والدليل على ما قلنا جواز إسقاط
حق قبض الثمن بالإبراء أصلا وعدم جواز ذلك في المبيع المعين قبل القبض حتى إذا وهبه من
البائع وقبله كان فسخا للبيع فيهما ولا يدخل على ما ذكرنا الكتابة فإن بعجز المكاتب عن أداء
بدل الكتابة بعد محل الأجل يتمكن المولى من الفسخ والبدل هناك معقود به يثبت في الذمة ابتداء
ولا يتمكن الخلل فيما هو موجب العقد فيه بسبب العجز عن تسليمه لأن موجب العقد لزوم بدل الكتابة
على أن يصير ملكا للمولى بعد حلول الأجل بالأداء فإن المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا
تجب الزكاة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فعرفنا أن الملك هناك لا يثبت إلا بالأداء فإذا عجز
عن الأداء فقد يتمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه فأما هنا فموجب العقد ملك
الثمن دينا في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد وبسبب الإفلاس لا يتمكن الخلل فيما هو موجب
العقد ولهذا لو مات مفلسا لا يتمكن البائع من فسخ العقد أيضا وإن لم يبق صلاحية المحل
وهو الذمة بعد موته مفلسا لأن نفس العقد قد تم موجب العقد فيه فما كان يجوز فسخه بعد ذلك
إلا بمنزلة هلاك المبيع بعد القبض وذلك لا يوجب انفساخ العقد ولا يثبت للمشتري به
حق الفسخ وهذا أصل وهذه المسائل فتفهم فيها تطول به الكتاب والعلم أظهر وأنور للقلوب

العلم لا يحصل الا بزيادة نور القلب وذلك ... العلايق ...

وقد نشأ فساد الوضع في عليهم فيها النشر لكن أكثر ما يعللون به في المسائل بهذا الطريق
فاسدا لما تقدم فيه وإن عدل الطريق يحصل العلة ما كان عليه السلف من اعتبار المناسب

فصل المناقضة قد نشأ تفسير النقض وحده فيما مضى وهذا
الفصل لبيان أن الدفع بالمناقضة يلجئ أصحاب الطرد إلى الاحتجاج بالمناسب وبيانه فيما
علل به الشافعي في اشتراط النية في الوضوء أن التيمم والوضوء طهارتان فكيف يفترقان
لا نجد اطلاقا وإنكار الفرقة بينهما ينتقض بكل وجه يفترقان فيه من اشتراط أصل الفعل
في التيمم دون الوضوء ومن اشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء دون التيمم ومن نقص كل
واحد منهما وغير ذلك مما يفترقان فيه فإن قال عنيت أنهما يستويان في اشتراط النية
خاصة بهذا الوصف قلنا هو باطل بغسل النجاسة عن الثوب أو البدن فإنه طهارة ثم لا
يشترط فيه النية فيضطر عند ذلك إلى الرجوع إلى المناسب وهو أن كل واحد منهما طهارة
حكمية غير معقولة المعنى بل بأمر شرعي إذ ليس على الأعضاء شيء يزول بهذه الطهارة
والعبادات لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول بما فيه من إزالة عين النجاسة
عن البدن أو الثوب ونحن نقول الماء بطبعه مطهر كما أنه بطبعه مزيل فإنه خلق كذلك قال تعالى
وأنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور الطاهر بنفسه المطهر لغيره فيعمل في التطهير من غير
النية كالنار لما كان محرقا بطبعها يعمل في الإحراق بغير النية ثم الحدث لا يختص بالأعضاء
بل يشمل حكمه جميع البدن كالجنابة والحيض والنفاس لأنه لو اختص بموضع كان أولى المواضع به مخرج
الحدث لأنه لا يلزم التطهير في ذلك الموضع فعرفنا أنه ثابت في جميع البدن إلا أن الشرع
أقام غسل الأعضاء التي هي ظاهرة وهي بمنزلة الأمهات في تطهير الماء مقام جميع البدن
تيسيرا على العباد لأن إقامة الغسل فيها يتيسر على وجه لا يتيسر في سائر أجزاء البدن
وسبب الحدث يعم به البلوى ويعتاد تكراره في كل وقت ... تطهير جميع البدن بالغسل كالجنابة
والحيض والنفاس على أصل القياس فظهر أن ما لا يعقل فيه المعنى بل هو ثابت شرعا إقامة
المحال المخصوصة مقام جميع البدن لا فعل هو استعمال الماء وحصول الطهارة به وكلامنا
في اشتراط النية في الفعل الذي يحصل به الطهارة دون المحل ومن هذه الطهارة من الحدث

الا ان المقام ... المحل ... مقام الكل

والجنابة بمنزلة غسل النجاسة وكذلك المسح بالرأس فإنه قائم مقام فعل الغسل الذي هو
تطهير في ذلك العضو بمعنى التيسير وكذا التيمم فإنه في الأصل تلويث وتغيير وهو ضد التطهير
ولهذا لا يرتفع به الحدث فعرفنا أنه جعل طهارة لضرورة الحاجة إلى أداء الصلاة فإنما يكون طهارة
شرطا لأداء الصلاة وهذا الشرط لا يحصل إلا بالنية وما يقول إن في الوضوء والاغتسال
معنى العبادة فشرط العبادة النية فهو مسلم عندنا ومن لم يوجد النية لا يكون الوضوء عبادة
ولكن الطهارة التي هي شرط صحة أداء الصلاة ما يكون مزيلا للحدث لا ما يكون عبادة واستعمال
الماء في محل الطهارة بدون النية مزيل للحدث فبهذا التقرير تبين أن الوضوء نوعان نوع هو
عبادة وهو لا يحصل بدون النية ونوع هو مزيل للحدث وهو حاصل بغير النية بمنزلة الغسل الذي هو
مزيل للنجاسة وهو سبب شرط جواز الصلاة ومن ذلك قولهم الطلاق والعدة ...
شهادة النساء مع الرجال كالحدود فإن مطلوبهم الفرق بينهما ينتقض بالنكاح والرضاع
فلا بد من الرجوع إلى المناسب وهو أن شهادة النساء مع الرجال ليس بحجة أصلية ولكنها حجة ضرورية
يجوز العمل بها فيما تكثر به البلوى والمعاملة فيه بين الناس في كل وقت وذلك الأموال وما
تبع الأموال فيما لا تكثر فيه البلوى لا تجعل شهادة النساء حجة والنكاح والطلاق
والوكالة ونحو ذلك لا يوجد فيها من عموم البلوى مثل ما يكون في الأموال ونحن نقول إنها
حجة أصلية بمنزلة شهادة الرجال ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار نقصان عقل النساء لتوهم
الضلال والنسيان لكثرة غفلتهن ولهذا ضمت إحدى المرأتين إلى الأخرى لتكونا كرجل واحد في
الشهادة فإنما لا تصلح الشهادة فيما يندرئ بالشبهات كالحدود فأما النكاح فيثبت
مع الشبهات ألا ترى أنه أسرع ثبوتا من المال حتى يصح من الهازل ومن المكره والمخطئ عندنا وكذلك
الطلاق والوكالة فإنها تثبت مع الجهالة وتحتمل التعليق بالشرط وكانت أقرب إلى الثبوت
مع الشبهة من الأموال بخلاف الحدود ومن ذلك قولهم الغصب عدوان محض فلا يكون
سببا للملك في العين كالقتل لا يقال هذا ينتقض بالاستيلاد لأن الإجارة والاستيلاد أحد
الشريكين الجارية المشتركة فإنه عدوان محض لأنه حرام ثم كان سببا للملك فيضطر المعلل عند إيراد
هذا النقض إلى الرجوع إلى المناسب وهو أن الفعل إنما يتمحض عدوانا إذا خلا عن نوع شبهة

واستيلاد احد الشريكين لم يخل عن ذلك فان اعتبار جانب ملكه يمكن تتميمه في هذا الفعل وكذلك
ما للاب من الحق في مال ابنه يمكن تتميمه فنقول عند ذلك الفصل الذي هو عدوان محض لا يكون
سببا للملك في العين عندنا ولكن ثبوت الملك في بدل العين وهو حكم مشروع غير موصوف بانه عدوان
هو الذي يثبت الملك في العين من طريق الاقتضاء عندنا ومن ذلك قولهم في المنافع ان المتلف مال
فيكون مضمونا على المتلف ضمانا يستوي فيه الاعيان لا ان ظاهر هذا يقتضي ان لا يكون المتلف معتبرا
لا يجد شيئا فان مال هذا الا الضمان واجب عندي ولكن بطريق الاستيفاء للعجز من علم عين المثل الذي
يؤدي به الضمان فلما هكذا ابطال الفرع فان عندنا بناء على استيفاء الضمان للاخذ للعجز عن
المثل الذي يؤدي به هذا الضمان فان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص وليس للمنفعة مثل في صفة
المالية يمكن استيفاؤها في الدنيا وعند ذلك يتبين فقه المسئلة ان المانع من الحكم بالضمان عندنا
انعدام المماثلة لظهور التفاوت بين المنافع والاعيان في صفة المالية وقد بينت بيان ذلك
فيما ذكرنا ان الاعتماد على الاطراد من غير طلب التأثير ضعيف في بيان الاحتجاج وانه
من ليس الاحتجاج بلا دليل على ما اوضحنا فيه السبيل فصل في بيان
الانتقال قال رضي الله عنه الانتقال على اربعة اوجه انتقال من علة الى علة اخرى
لاثبات الاولى بها وانتقال من حكم الى حكم اخر لاثباته بالعلة الاولى وانتقال من حكم الى حكم
لاثباته بعلة اخرى وهذه الاوجه الثلاثة مستقيمة على طريق النظر لا يعد من الانقطاع اما
الاول فلان المعلل انما التزم اثبات الحكم بما ذكره من العلة فيمكنه من ذلك باثبات العلة فما دام
يشتغل فيما يرجع الى اثبات تلك العلة يكون ذلك وفاء منه بما التزم لا ان يكون اعراضا عن ذلك
واشتغالا بشيء اخر وبيان هذا فيما اذا عللنا في تضمين الصبي المستهلك للوديعة
بانه استهلاك عن تسليط صحيح ثم يشتغل باثبات هذه العلة فانه يكون هذا انتقالا من علة الى علة
اخرى لاثبات العلة الاولى بها ولا اشكال لاحد ان ذلك مستقيم على طريق النظر وعلى هذا اذا
اشتغل باثبات الاصل الذي يعرف منه موضع الخلاف حتى يقع الخلاف في اثبات الاصل فان ذلك
حسن صحيح وما اذا وقع الاختلاف في الحجر بالقسمة فاذا قال المعلل هذا شيء على اصل وهو
ان القسمة ليست بانه من العاقد ثم يشتغل لذلك باثبات ذلك الاصل حتى يبني الفرع على ثبوت الاصل

لا مماثلة بين الاعيان والمنافع

يكون مسلما وكذلك اذا علل بعض من يقول خص العام من عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة
بقول الصحابي فنقول قول الواحد من الصحابة نص عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة
بخبر الواحد فنقول خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه
يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء واما الثاني
فلان الانتقال من حكم الى حكم انما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الاول وما كان مقصود المعلل
الا اظهار الموافقة في ذلك الحكم فاذا وافقه خصمه فقد تم مقصوده ثم الانتقال بعده
الى حكم اخر ليثبته بالعلة الاولى يدل على قوة تلك العلة في اجرائها في المعلولات وعلى حذاقة
المعلل في اثبات الحكم بالعلة وذلك كما اذا عللنا في تحرير المكاتب عن الكفارة ان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ فلا يخرج الرقبة من ان يكون محلا للصرف الى الكفارة كالبيع فاذا قال الخصم
عندي عقد الكتابة لا يخرج الرقبة من الصلاحية لذلك ولكن نقصان الرق هو الذي يخرج الرقبة
من ذلك فنقول بهذه العلة يجب ان لا يمكن نقصان في الرق لانه لم ينقص بائع الرق فلا يكون فيه
احتمال الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا وهو نهاية في الحذاقة وكذلك ان تعذر
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى فان اراد اثباته بعلة اخرى لانه ما قصد بتعليله اثبات جميع الاحكام
بالعلة الاولى وانما قصد اثبات الحكم الذي نازعه الخصم فيه وقد اظهر الخصم الموافقة فيه
ويحتاج الى اثبات حكم اخر يكون له ان يثبت ذلك بعلة اخرى ولا يكون هذا انقطاعا واما الوجه
الرابع وهو الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فمن اهل النظر من صحح ذلك
ايضا ولم يجعله انقطاعا استدلالا بقصة الخليل عليه السلام حين حاج اللعين بقوله ربي الذي يحيي
ويميت فقال اللعين انا احيي واميت حاجه بقوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من
المغرب وكان ذلك انتقالا من حجة الى حجة لاثبات حكم واحد وقد ذكر الله ذلك عنه على وجه المدح
له فعرفنا انه مستقيم وكذلك المدعي اذا اقام شاهدين فعورض بجرح فيهما كان له ان يقيم
شاهدين اخرين لاثبات حقه والمذهب الصحيح عند عامة الفقهاء ان هذا النوع من الانقطاع
لانه ترك اثبات الحكم بالعلة الاولى فاشتغاله عنها الى علة اخرى قبل ان يثبت الحكم بالعلة الاولى
لا يكون الا للعجز عن اثباته بالعلة الاولى وهذا انقطاع على ما نبينه في فصل من مجالس

البطلان لأنه لو جوزنا الاشتغال بهما من علة إلى علة أدى إلى أن يطول المجلس ولا يحصل ما
هو المقصود وهو الإبانة وهذا يظهر ببعض ما يوجه على العلة فإنه لا يشتغل بالاحتراز
عنه ولكن إذا تعذر دفعه بما ذكره المعلل لا يشتغل بما يظهر به انقطاعه في ذلك المجلس وهذا أشد
فأما قصة الخليل صلوات الله عليه فهو ما اشتغل بظهور الحجة الأولى كانت حجة ظاهرة لم يقطع
خصمه فيها إنما ادعى دعوى فاسدة بقوله أنا أحيي وأميت وكان فساد صنعه معلوم الفساد
عند المتأملين إلا أنه كان في القوم من يتبع الظاهر وإنما مثل حجته المعنى فخاف
الخليل عليه السلام الاشتباه على أولئك فضم إلى الحجة الأولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها
الاشتباه فبهت الذي كفر وهذا مستحسن في طريق النظر لا يشك فيه فإن المعلل إذا أتى
عليه بقول والذي يوضح ما ذكرت فيأتي بكلام آخر وهو أوضح من الأول في إثبات ما رام
إثباته وهذا لأن الحجج الشرعية أنوار فضم حجة إلى حجة كضم سراج إلى سراج وذلك لا يكون
وذلك لا يكون للانقطاع عن ضعف أحدهما أو بطلان أثره فلذلك ضم حجة إلى حجة وإنما جعلنا هذا
انقطاعاً في موضع يكون الاشتغال للعجز عن إثبات الحكم بالعلة الأولى ثم كل هذه الفصول للمجيب
لا للسائل فإن المجيب بمنزلة الباني والسائل هادم مانع والحاجة إلى هذه الأشياء للباني المثبت لا للمانع
الدافع

فصل في الانقطاع

وجوه الانقطاع أربعة أحدها وهو
أظهرها السكوت على ما أخبر الله به عن اللعين عند إظهار الخليل صلوات الله عليه حجته بقوله
فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة بطريق المشاهدة لا يسع المعلل تجهيل العاقل
كالشاهد والعلم بالمشاهدة يقصر دونه فإذا اشتغل الخصم بجحد مثله علم أنه ما حمله على ذلك
إلا العجز عن دفع علة المعلل فكان انقطاعاً والثالث المنع بعد التسليم فإنه يعلم أنه لا يحمله
على المنع بعد التسليم إلا العجز عن الدفع لما استدل به خصمه ولا يحتمل أن يكون التسليم عن
سهو أو غفلة لأن ذلك يتبين عنده وجه الدفع بطريق التسليم ثم يبني عليه أسئلة إلى ما يسهو فيه فأما أن
يرجع عن التسليم إلى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون إلا للعجز والرابع عجز
المعلل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى اشتغل منها إلى علة أخرى لإثبات الحكم
فإن ذلك انقطاع لأن حكم الانقطاع مقتضى من لفظه وهو قصور المرء عن بلوغ

نحو الشرع لكل

المجيب بأن ... وقد

مبتغاه وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه وهذا العجز يظهر ابتداء عن إقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه

باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها وشروطها

وعلاماتها اعلم بأن جملة ما يثبت بالحجج الشرعية الموجبة للعلم مما تقدم ذكرها قسمان
الأحكام المشروعة وما يتعلق بها المشروعات فنبدأ ببيان قسم الأحكام فنقول
هذه الأحكام أربعة حقوق الله خالصاً وحقوق العباد خالصاً وما يشتمل على الحقين وحق الله
فيه أغلب وما يشتمل عليهما وحق العباد فيه أغلب فأما حقوق الله تعالى خالصة فهي أنواع ثمانية
عبادات محضة وعقوبات محضة وعقوبات قاصرة ودائر بين العبادة والعقوبة وعبادة فيها
معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها معنى العقوبة وما يكون قائماً بنفسه
وهو على ثلاثة أوجه ما يكون منه أصلاً وما يكون زائداً على الأصل وما يكون ملحقاً به فأما العبادات
المحضة فأقسامها الإيمان بالله تعالى والأصل فيه التصديق بالقلب فإنه لا يسقط بعذر ما من
إكراه أو غيره وتبدله بعزم يوجب الكفر على كل حال والإقرار باللسان ركن فيه مع التصديق بالقلب
في أحكام الدنيا والآخرة جميعاً وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا من لم يصدق حتى إذا أكره على
الإسلام فأسلم باللسان فهو مسلم في أحكام الدنيا وهو ركن الإقرار وقيام السيف على رأسه
دليل على أنه غير مصدق بالقلب ولهذا الحكم بالردة إذا أكره المرء عليها لأن الحكم باللسان هنا
دليل محض على ما في الضمير من الكفر أصلاً فيصير الإقرار باللسان وإن كان دليلاً على
التصديق وعند الإكراه يجعل أصلاً فيشبه الإيمان في أحكام الدنيا من لم يصدق
ويستوي أن يكره الحربي على ذلك أو الذمي عندنا لهذا المعنى وعند الشافعي من كان الإكراه بحق بأن كان
المكره حربياً لا أمان له كذلك الجواب ومن كان يعرض بأن أكره الذمي عليه فإنه لا يصير مسلماً ثم الصلاة
بعد الإيمان من أقوى أعمال الأركان فإنها تلتحق بالذي ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل
الحكم بظاهر البدن وباطنه ولكنها صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله وأمرنا
بتعظيمه لإضافته إلى نفسه فقال أن طهرا بيتي إلا أنه حين لا يتأتى هذه القربة إلا باستعمال العلم
في حالة الإمكان وذلك معنى التعظيم ما أشار الله تعالى إليه بقوله فأينما تولوا فثم وجه الله
نعلم به أن المطلوب وجه الله تعالى ووجه الله لا جهة له جعل الشرع استقبال جهة الكعبة قائماً

بلغ

بيت

[illegible]

معام ما هو المطلوب لا لذاته من القربة وأصل الإيمان قربة بعرفان الله تعالى بلا واسطة وفي الصلاة
تعرّض بواسطة البيت فكانت من شرائع الإيمان لا من نفس الإيمان ثم الزكاة التي تؤدى بأحد نوعي
النعمة وهو المال فإن نعم الدنيا نوعان نعمة البدن ونعمة المال والعبادات مشروعة
لإظهار شكر النعمة بهما في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة فكان شكر نعمة البدن بعبادات تؤدى بجميع
البدن وهي الصلاة وشكر نعمة المال بعبادات مؤداة بجنس تلك النعمة وإنما صار أداؤه قربة بواسطة
المصروف إليه وهو المحتاج على معنى أن المؤدي يجعل ذلك المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه
إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله ولهذا كانت دون الصلاة بدرجة فإنها قربة بواسطة البيت
الذي ليس من أهل الاستحقاق بذاته وهذه قربة بواسطة الفقير الذي هو من أهل أن يكون
مستحقا بنفسه لحاجته ثم الصوم الذي هو من جنس المشروع شكرا لنعمة البدن كالذي دون الصلاة
من حيث إنه لا يشتمل على أعمال مشروعة على أعضاء البدن بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقتضاء
الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج وإنما صار قربة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات
والشهوات فهي أمارة بالسوء كما وصفها الله تعالى به ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهواتها
ابتغاء مرضات الله تعالى معنى القربة وبالتأمل في هذه الوسيلة يتبين أنه دون ما سبق
ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وعبادة بطريق الهجرة يشتمل على أركان تختص بأوقات
وأمكنة وفيها معنى القربة باعتبار معنى التعظيم لتلك الأوقات والأمكنة فأما العمرة
فإنها سنة قوية باعتبار أن أركانها من جنس أركان الحج وما يتأدى من الوسيلة لا يوجب عددا
من القربة ولهذا لا تتكرر فرضية الحج في العمر فعرفنا أن العمرة زيارة وهي سنة قوية فعلها
رسول الله صلعم وأمر بها والجهاد قربة باعتبار إعلاء كلمة الله تعالى وإعزاز الدين فإنه من
توهين المشركين ودفع شرهم عن المسلمين ولهذا سماه رسول الله صلعم سنام الدين وكان أصله
فرضا لأن إعزاز الدين فرض ولكنه فرض كفاية لأن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع
شرهم وفتنتهم يحصل ببعض المسلمين فإذا قام به البعض سقط عن الباقين والاعتكاف
قربة لما فيه من تعظيم المكان المعظم بالمقام فيه وهو المسجد ولما فيه من ظهار منع
النفس عن اقتضاء الشهوات يعني الصوم والمقصود بها تكثير الصلاة إما حقيقة أو حكما

الصلوة اقوى من الزكوة

الصوم دون الصلوة

اي الذين هم بالسعر ... تكثير ... العام

باستثناء الصلاة في مكة بناء على صفة الاستعداد لها بالطهارة وأما صدقة الفطر وهي عبادة
فيها معنى المؤنة ولهذا لا يتأدى بدون نية العبادة بحال وإلى الأصل أشار النبي بقوله أدوا عمن
تمونون منزلة الزكاة ولكن لا يشترط لوجوبها صفة كمال الملك والولاية حتى تجب على الصبي في ماله بخلاف
الزكاة وتجب على الغير بسبب الغير وما أن فيها معنى المؤنة كالنفقة وأما العشر فهو مؤنة
فيه معنى العبادة والخراج مؤنة فيه معنى العقوبة من حيث إن كل واحد منهما باعتبار حفظ
الأراضي وإنزالها إلا أن في الخراج بعض الذل على ما أشار إليه رسول الله صلعم حين رأى آلة الزراعة
في دار قوم فقال ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا وكان ذلك لما في الاشتغال بالزراعة من
الإعراض عن الجهاد وإنما يلتزم الخراج من يشتغل بعمل الزراعة ولهذا لا يبتدأ المسلم بالخراج
في أرضه ويبقى عليه الخراج بعد إسلامه لأنه متردد بين المؤنة والعقوبة فلا يمكن إيجابه على المسلم
ابتداء لمعنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة إياه ولا يمكن إسقاطه بعد الوجوب إذا أسلم
باعتبار معنى العقوبة لمعارضة معنى المؤنة إياه وأما العشر ففيه معنى العبادة على معنى أنه
مصروف إلى الفقراء كالزكاة ووظيفة أن بواسطة هذا المصرف يتسع معنى القربة وإن كان
وجوبه باعتبار مؤنة الأرض ولهذا كان في الأراضي النامية من غير اشتراط المالك كالمملوك
الأراضي الموقوفة وأرض المكاتب ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله إذا اشترى الأرض العشرية
الذمي يصير خراجية لأن فيها معنى العبادة والكافر ليس من أهل العبادة أصلا وكل واحد
منهما واجب بطريق المؤنة فعند تعذر أحدهما يتعين الآخر والخراج يبقى وظيفة الأرض بعد
انتقال الملك فيها إلى المسلم لأن المسلم من أهل أن يتوجه عليه المؤنة التي فيها معنى العقوبة فإنه بعد
الإسلام أهل لالتزام العقوبة عند تقرر سببها منه والكافر ليس بأهل للعبادة أصلا فالأهلية
للعبادة تبتنى على الأهلية لثوابها وقال أبو يوسف يتضاعف العشر على الكافر اعتبارا بالصدقات
المضاعفة في حق بني تغلب وأبى هذا أبو حنيفة رحمه الله لأن التضعيف ثبت بخلاف القياس
بإجماع الصحابة بصلح في حق قوم بأعيانهم وغيرهم من الكفار ليسوا مثلهم فأولئك لا تؤخذ منهم
الجزية وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية ومحمد رحمه الله يقول يبقى عشرية كما كانت لأن
البقاء باعتبار معنى المؤنة كالخراج في حق المسلم عنده وإنما في مصرف هذا العشر أحدهما

الاشتغال بالزراعة يجلب الذل

يصرف إلى المقاتلة كالخراج اعتبار معنى المؤنة الخالصة وفي الأخرى يكون مصروفاً إلى الفقراء والمساكين لأنها المانعة باعتبار معنى المؤنة مبني على ما كان مصروفه إلى من كان مصروفه قبل هذا كالخراج في حق المسلم وأما الحق القائم بنفسه فنحو خمس الغنائم والمعادن والركاز فإنه لا يكون واجباً ابتداء على أحد ولكن باعتبار الأصل الغنيمة كلها لله تعالى كما قال قل الأنفال لله وهذا لأنها أصيبت لإعلاء كلمة الله إلا أن الله تعالى جعل أربعة أخماسها للغانمين على سبيل المنة عليهم فبقي الخمس له كما كان في الأصل مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه وكذلك خمس المعادن فإن الموجود ما كان إلا في يد حق فجعل الشرع أربعة أخماسه للواجد وبقي الخمس لله مصروفاً إلى من أمر بالصرف إليه ولهذا جاز وضع خمس الغنيمة فيمن هو من جملة الغانمين عند حاجتهم وفي آبائهم وأولادهم وجاز وضع خمس المعدن في الواجد عند حاجته فعرفنا أنه ليس بواجب عليه بل هو حق لله ثابت كما كان ولهذا جاز صرفه إلى بني هاشم لأن باعتبار هذا المعنى لا يتمكن فيه معنى الأوساخ بخلاف الصدقات فإن الله تعالى أمر بصرف البعض منه إلى ذوي القربى وكان ذلك عندنا باعتبار النصرة المخصوصة التي تحققت منهم بالانضمام إلى رسول الله صلعم في حال ما هجره الناس ودخول الشعب معه لمؤانسته والقيام بنصرته فإن ذلك كان فعلاً هو من جنس القربة فيجوز أن يستحق به الاستحقاق ما هو صلة ومنة من الله تعالى كما يستحق أربعة أخماس الغانمين فأما القرابة خلقة لا يستحق بها ثابتاً كان الله تعالى صيانة قرابة رسول الله صلعم عن استحقاق وعوض ما إلى نهاية الإمكان
الاستحقاق بسبب القرابة والحق ربما جعل القرابة قرينة للنصرة أو النصرة قرينة القرابة لما بينا أن الترجيح إنما يكون بما لا يصلح علة بانفرادها للاستحقاق دون ما يصلح لذلك وعلى هذا الأصل استحقاق المصابة من الغنيمة فإنه يكون بالإحراز بالدار بعد الأخذ والمسائل على هذا الأصل يكثر تعدادها إذا تأملت وذلك معلوم مما أمليناه من فروع الفقه فأما العقوبات المحضة فهي الحدود التي شرعت زواجر عن ارتكاب أسبابها المحظورة حقاً لله تعالى خالصاً كحد الزنا والسرقة وشرب الخمر وأما العقوبة القاصرة فنحو حرمان الميراث بسبب مباشرة القتل المحظور فإنها عقوبة ولكنها قاصرة حتى تثبت في حق الخاطئ والنائم إذا انقلب على مورثه ولا يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا أصلاً لأنها عقوبة ولا أهلية للعقوبة لا
تثبت

اي مرجحة

الحدود المحضة

الخطاب بخلاف الخاطئ إذا كان بالغاً عاقلاً فإن البالغ العاقل مخاطب ولكنه بسبب الخطأ يعذر مع نوع تقصير منه في التحرز والصبي لا يوصف بالتقصير الكامل والناقص ولا يثبت في حقه ما يكون عقوبة قاصرة كانت أو كاملة ولهذا لا يثبت في حق القائد والسائق والشاهد إذا رجع عن شهادته وحافر البئر وواضع الحجر لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور والموجود منهم إنما هو التسبيب لا مباشرة وعند الشافعي هذا الحرمان يتعلق بهذا الفعل بمنزلة الدية فيثبت في حق المسبب والمباشر جميعاً وفي حق الصبي والبالغ وهذا غلط بين لأن الحرمان ما أخرج الحق المتلف عليه وسقط باعتبار رضاه أو عفوه من يقوم مقامه وحرمان الميراث ليس من ذلك في شيء فأما الدائر بين العبادة والعقوبة فالكفارات لأنها ما وجبت إلا جزاء على أسباب توجد من العباد فيمن كان باعتبار إنها ستارات للذنب من هذا الوجه عقوبة فإن العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وهي عبادة من حيث إنها تتأدى بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه من غير أن يقام عليه كرهاً والشرع ما فوض إقامة شيء من العقوبات إلى المرء على نفسه ويتأدى بما هو محض العبادة فعرفنا أنها دائرة بين العبادة والعقوبة وإن سببها دائر بين الحظر والإباحة كاليمين المعقودة على أمر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ ولهذا جعل الغموس والعمد المحض سبباً لوجوب الكفارة وعند الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وقد بينا أن هذا غلط ووجوب الضمان في الأصل بطريق الجبران وذلك لا يتحقق فيما خلص لله تعالى لأن الله تعالى غني لا يلحقه خسران حتى يقع الحاجة إلى الجبران وإن كان معنى العبادة في هذه الكفارات مرجحاً على معنى العقوبة كما أشرنا إليه ويكفر الآثم به باعتبار أنه طاعة وحسنة في نفسه قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ولهذا أوجبنا الكفارة على الخاطئ والمكره والناسي في اليمين والحنث جميعاً بأن حلف لا يكلم هذا الكافر فيسلم ثم يكلمه ولهذا لم توجب شيئاً من هذه الكفارات على الكافر فأما كفارة الفطر في رمضان فمعنى العقوبة فيها مرجح على معنى العبادة حتى إن وجوبها يستدعي جناية متكاملة عرفنا ذلك بخبر الأعرابي حين قال هلكت وأهلكت فقال صلعم من أفطر في رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر ولهذا قال العلماء رحمهم الله على أنها تسقط بعذر الخطأ والإنسان فلما ظهر رجحان معنى العقوبة فيها من هذا الوجه جعلنا وجوبها بطريق العقوبة فقلنا إنها تندرئ بالشبهات حتى إن على من أفطر

بعد ما ثبت هلال رمضان وجب للشبهة الثابتة بظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
أو لصورة قضاء القاضي بكون اليوم من شعبان ولم توجب على المفطر في يوم إذا اعترض مرض
أو حيض في ذلك اليوم لتمكن الشبهة ولم توجب على من أفطر وهو مسافر وإن كان الأداء مستحقا
عليه في ذلك الوقت بعينه بكونه مقيما في أول النهار ولم توجب على من نوى قبل انتصاف النهار ثم
أفطر للشبهة الثابتة بظاهر قوله لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وقلنا بالتداخل
في الكفارات لا الكفارة لكفاية واحدة إذا أفطر في أيام من رمضان لأن التداخل من باب
الإسقاط بطريق الشبهة وإسقاط معنى العبادة في الاستيفاء لأنها سميت كفارة فإنه يجوز أن
يكون الوجوب بطريق العقوبة والاستيفاء بطريق الطهرة كالحدود وبعد الثبوت لا يجوز
أن يكون الوجوب بطريق العبادة والاستيفاء بطريق العقوبة بحال وما يجتمع فيه الحقان
وحق الله أغلب فنحو حد القذف عندنا فأما حد قطع الطريق فهو خالص حقه تعالى لأنه من العقوبات
المحضة ولهذا لا يوجب على المستأمن إذا ارتكب سببه في دارنا بخلاف حد الزنا والسرقة
كذا وحد القذف وما يجتمع فيه الحقان وحق العباد أغلب نحو القصاص فإن فيهما حق الله ولهذا
يسقط بالشبهات وهي جزاء الفعل في الأصل وأجزية الأفعال تجب حقا لله ولكن لما كان
وجوبها بطريق المماثلة عرفنا أن معنى حق العبد راجح فيها وأن وجوبها للجبران بحسب الإمكان
كما وقعت الإشارة إليه في قوله ولكم في القصاص حياة ولهذا أجري فيه الإرث والعفو
والاعتياض بطريق الصلح بالمال كما في حقوق العباد وأما ما يكون محض حق العباد فهو أكثر من
أن يحصى كضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وما أشبه ذلك وهذه الحقوق كلها تشتمل
على أصل وخلف فالأصل فيما يثبت به الإيمان التصديق والإقرار ثم قد يكون الإقرار مسندا
في حق المكره على أنه قائم مقام التصديق ثم التصديق والإقرار من الأبوين يثبت الإيمان في حق
الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق والإقرار في حقه ثم تبعية الدار في حق الذي سبي صغيرا
وأخرج إلى دار الإسلام وحده خلف عن تبعية الأبوين في ثبوت حكم الإيمان له ثم تبعية السابي
إذا قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الإيمان له حتى إذا مات يصلى
عليه وكذلك في شرائط الصلاة فإن من شرائطها الطهارة والأصل فيه الوضوء والاغتسال

٢٦٨

التيمم خلف مطلق وعند الشافعي خلف ضروري



ثم التيمم يكون خلفا عن الأصل في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة به قال تعالى ولكن يريد
ليطهركم وهو خلف مطلق في قول علمائنا رحمهم الله وعند الشافعي هو خلف ضروري ولهذا لا
يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في أداء الفريضة ولم يجوز أداء الفرضين بتيمم واحد لأنه خلف ضروري
مشروط فيه تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته وباعتبار كل فرض يتجدد ضرورة
أخرى ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لأن تحقق الضرورة عند خوف الهلاك على
نفسه وجوز التحري في إنائين أحدهما طاهر والآخر نجس لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء
الطاهر عنده ومع رجاء الوصول إليه بالتحري ولا يكون قبله التيمم وشرط طلب الماء لأن
الضرورة قبل الطلب لا تتحقق وعندنا هو بدل مطلق في حال العجز عن الأصل فيثبت الحكم به
على الوجه الذي يثبت بالأصل ما بقي العجز ثم على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن
الماء وعند محمد التيمم خلف عن الوضوء ويظهر المسألة في المتيمم عنده لا يؤم المتوضئين لأن
التيمم خلف فكان المتيمم صاحب الخلف وليس لصاحب الأصل القوي أن يبني صلاته على صلاة صاحب
الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلاته على المومي وعندهما التراب كان خلفا عن الماء
في حصول الطهارة به ثم بعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في حق كل واحد منهما
بكماله بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين لهذا المعنى وقد يكون التيمم خلفا ضروريا في حال وجود
الماء وهو إن خاف فوت صلاة الجنازة إن لو اشتغل بالوضوء أو خاف فوت صلاة العيد
لو اشتغل بالوضوء ثم الخلافة فيها عند محمد رحمه الله بين التيمم والوضوء بطريق الضرورة حتى لو
صلى عليها بالتيمم ثم حضرت جنازة أخرى يلزمه تيمم آخر وإن لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه
أن يتوضأ فيه وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله التراب خلف عن الماء فيجوز له أن يصلي
على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا يفوته الصلاة على جنازة
وهذا الذي بينا يتأتى في كل حكم مما سبق ذكره إلا أن بيان ذلك يطول الكتاب والحاجة إلى معرفة
الأصل هنا وهو أن الخلف كما يثبت بالأصل وشرط كونه خلفا أن ينعقد السبب موجبا
للأصل ليصادف محله ثم بالعجز عنه يتحول الحكم إلى الخلف وإذا لم ينعقد السبب موجبا للأصل
باعتبار أنه لم يصادف محله لا يكون موجبا للخلف حتى إن الحالف من البر إذا لم يكن موجبا

التراب خلف عن الماء

عند محمد التيمم خلف عن الحكم

للوضوء كالدمع والبزاق والعرق ان يكون موجبا للتيمم والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا لما
هو الاصل وهو الاعتداد بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر
واليمين الصادقة لما لم يكن موجبه للتكفير بالمال لا يكون موجبه لما هو خلف عنه وهو التكفير
بالصوم واليمين الغموس عندنا لما لم تنعقد موجبه للاصل وهو البر باعتبار انه اضيف الى
محل اليمين فيها تصور البر لا تنعقد موجبه لما هو خلفه وهو الكفارة واليمين على مس السماء ونحوه
لما انعقدت موجبه للبر لمصادفتها محلها كانت موجبه لما هو خلف عن البر وهو الكفارة وقد
عدم شارة هذا انهم اسلم في اخر الوقت بعد ما بقي منه مقدار ما لا يمكنه ان يصلي فيه فان الجزء الاخير من الوقت
لما صلح ان يكون موجبا لاداء الصلاة صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء وعلى هذا الاصل
قال ابو يوسف ومحمد اذا اخذ الشهود بقتله خطأ ورجع الشهود والولي جميعا بعد استيفاء
القصاص فاختار ولي القتيل تضمين الشهود فانهم يرجعون على الولي بما ضمنوا لان السبب
وهو الضمان الذي لزمهم بطريق العدوان موجب للملك في المضمون والمضمون وهو الدم
مما يحتمل ان يكون مملوكا في الجملة الا ترى ان نفس من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له
القصاص فاذا انعقد السبب موجبا للاصل لمصادفته محله انعقد موجبا للخلف وهو الدية
عند العجز عن ايجاب ما هو الاصل وهو القصاص بمنزلة من غصب مدبرا فغصبه منه اخر والاول
ثم ضمن المولى الغاصب الاول فانه يرجع على الغاصب الثاني بالضمان وانه لم يملك المدبر ولكن لما
انعقد السبب موجبا للاصل لمصادفته محله ثبت الخلف قائما مقامه وكذلك شهود الكتابة
بدل موجل اذا رجعوا فضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم ان يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة
لان السبب قد تقرر موجبا للاصل وهو الملك في المضمون لمصادفته محله فثبت به الخلف وهو
الرجوع ببدل الكتابة لوجود العجز عما هو الاصل وهو ملك الرقبة باعتبار قيام الكتابة وابو حنيفة
يقول قد وجد من الشهود التعدي باتلاف النفس حكما ومن الولي التعدي باتلاف النفس حقيقة
والمساواة ثابتة بين الحكمي والحقيقي في حكم الضمان ثم اذا اختار تضمين الولي حقيقة وهو الولي
لم يرجع على الشهود بشيء لانه ضمن جنايته من حيث الاتلاف فكذلك اذا اختار تضمين الشهود قلنا لا
يرجعون على الولي لانهم ضمنوا جنايتهم كما اذا شهدوا بالقتل الخطأ واخذ الدية لان

بجواز الضمان

سبب الاصل بسبب الخلف

وهو الضمان ههنا باعتبار ملك المال على من الرقبة الغاصب الدية فاذا ضمن الولي كان هو المتلف
والمملوك سالم له واذا ضمن الشهود كانوا هم الذين ملكوا والمملوك في يد الولي او قد صرفوا الى الجاحد
فيرجعون عليه بما ملكوه بهذا المعنى وقولهما ان السبب ههنا انعقد موجبا للاصل ممنوع لان
الدم لا يملك بالضمان بحال وفي القصاص الذي هو للولي لا يملك نفس من عليه القصاص وانما يثبت له
بطريق الاباحة ولهذا لم يكن له حق الاستيفاء في الحرم ولا يتحول حقه الى البدل اذا قتل من عليه
القصاص ظلما واذا لم يكن محلا للملك عرفنا ان السبب ما انعقد موجبا للاصل ولو كان الدم
محل الملك لم يكن ايجاب الضمان للشهود على الولي ايضا لانه صار مسلما عليهم ملك الدم والاتلاف
ملك الدم لا يوجب الضمان سواء اتلفه حقيقة او حكما الا ترى ان من قتل من عليه القصاص فانه لا يضمن لمن له
القصاص شيئا وكذلك شهود العفو اذا رجعوا والمكره على العفو لا يضمن احد منهم شيئا لان
التلف ملك الدم الثابت لمن له القصاص وبه فارق المدبر والمكاتب لان ههنا ما هو الاصل وهو ملك
الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب
موجبا للاصل فيه لم يعارض وهو المدبر والكتابة فلذلك يكون موجبا ما هو خلف وهو القيمة
وبدل الكتابة فيرجع بها **فصل** واما الكلام في القسم الثاني فنقول
تفسير السبب لغة الطريق الذي قال تعالى واتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اي طريقا وقيل
هو بمعنى الباب قال تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها ومن قول زهير
ولو نال اسباب السماء بسلم اي ابوابها وقيل بمعنى الحبل قال تعالى فليمدد
بسبب الى السماء الا انه يعني بحبل من سقف البيت والكل يرجع الى معنى وهو طريق الوصول
الى الشيء وفي الاحكام الشرعية عما يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون
الوصول به ولكنه طريق الوصول اليه بمنزلة طريق الوصول الى مكة فان الوصول اليها يكون بمشي الماشي
في ذلك الطريق لا بالطريق ولكن يتوصل اليها من ذلك الطريق عند قصد الوصول اليها
وكذلك الحبل فانه طريق للوصول الى قعر البئر او الى الماء الذي في البئر ولكن لا بالحبل بل
بنزول النازل او استقاء المستقي بالحبل واما تفسير العلة فهي المغير يحلوله حكم الحال
ومنه سمي الجرح علة لانه يحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال وقيل العلة حادث يظهر اثره فيما حل به

لا عن احسان عنه ولهذا سمي الجرح علة ولا يسمي الجارح علة لانه يفعل عن احتيار ولانه غير حال بالمجروح وفي احكام الشرع العلة معنى في النصوص وهو يغير حكم الحال بحلوله بالمحل بوقوعه باسقاط فان قوله عليكم الحنطة بالحنطة مثل بمثل غير حال بالحنطة ولكن في الحنطة وصف هو حال بها وهو كونه مكيلا او من ذوات الامثال وتغير حكم الحال بحلوله فيكون علة لحكم الربوا حتى انه لما لم يحل الفضل الذي لا يدخل تحت الكيل لا تغير حكم العقد فيه بل بقي بعد هذا النص على ما كان عليه قبله وكذلك البيع علة للملك شرعا والنكاح علة للحل شرعا والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعا باعتبار ان الشرع جعلها موجبة لهذه الاحكام وقد بينا ان العلل الشرعية لا يكون موجبة بذواتها واما الموجب للحكم هو الله الا ان الله تعالى غيب حكمه في الشرع الاسباب التي يمكننا الوقوف عليها علة لوجوب الحكم حقا للشرع علينا فاما في حق الشرع فهذه العلل لا يكون موجبة بشيء وهو نظير الاماتة فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعله مضافا الى القاتل بعلة القتل فيما يبتنى عليه من الاحكام ولذلك اجرى الاعمال فان المعطي للجزاء هو الله تعالى ثم جعل ذلك مضافا الى عمل العامل بقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذا هو المذهب المرضي المتوسط بين الطريقين لا كما ذهب اليه الجبرية من الغاء العمل اصلا ولا كما ذهب اليه القدرية من الاضافة الى العمل حقيقة وجعل العامل مستبدا بعمله ثم هذه العلل الشرعية تسمى نظرا وتسمى قياسا وتسمى دليلا اصطلاحا بمعنى انه يوقف على معرفة الحكم والدليل على الشيء ما يوقف به على معرفته كالدخان دليل على النار والبناء دليل على الباني ولكن ما يكون علة يجوز ان يسمى دليلا وما يكون دليلا محضا لا يجوز ان يسمى علة الا ترى ان حدوث الاعراض دليل على حدوث الاجسام ولا يجوز ان يقال انها علة لحدوث الاجسام والمصنوعات دليل على الصانع ولا يجوز ان يقال انها علة للصانع تعالى فعرفنا ان الدليل فقط لا يكون علة وقد يكون العلة دليلا واما الشرط فمعناه لغة العلامة اللازمة ومنه قوله تعالى اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة ومنه الشرطي لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه ذلك في اغلب احواله فكانه لازم له ومنه شرط الحجام لانه يحصل بفعله في موضع المحاجم علامة لازمة ومنه الشروط في الوثائق لانها تكون لازمة فعرفنا ان الشرط

في اللغة العلامة اللازمة ومنه سمى اهل اللغة حرف ان حرف الشرط من قول القائل لعبده ان رميت الرمية فانت حر فان قوله الرمية بصيغة الفعل الماضي ولكن بقوله ان رميت يصير اكرام المخاطب علامة لازمة لاكرام المخاطب اياه فكان شرطا من هذا الوجه وفي احكام الشرع الشرط اسم لما يضاف الحكم اليه وجودا عنده ولا وجوبا به فان قول القائل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق يجعل دخول الدار شرطا حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ الا عند الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول وجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول ومن حيث انه لو لا الدخول في الطلاق من حيث التسوية ولا من حيث الوصول اليه بل الدخول شرط لاعلة ومن حيث انه مضاف اليه وجودا عنده كان الدخول شرطا فيه ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال واما يجب الضمان على شهود التعليق بعد وجود الشرط اذا رجعوا وقد يقام الشرط مقام السبب في حكم الضمان عند تعذر اضافة الاتلاف الى السبب نحو حافر البئر على الطريق يكون ضامنا لما يسقط فيه وهو صاحب الشرط من حيث انه ازال بفعله المسكة عن الارض وهو محل يستقر فيه الثقل والمائل في حكم الشروط ولكن لما تعذر اضافة الاتلاف لا الى ما هو السبب حقيقة وهو ثقل الماشي ومشيه جعل مضافا الى الشرط في حكم الضمان حتى لو دفع الواقع في البئر انسان في البئر فان الضمان يكون على الدافع دون الحافر لان السبب هنا صالح لاضافة الاتلاف اليه وسنقرر هذا في فصل الشرط واما العلامة لغة فهي المعرف بمنزلة الميل والمنارة والميل علامة الطريق لانه معرف له والمنارة علامة الجامع لانها معرفة له ومنه سمي المميز بين الارضين من المسناة منار الارض قال عليه السلام لعن الله من غير منار الارض اي العلامة التي يعرف به التمييز بين الارضين وكذلك في احكام الشرع العلامة ما يكون معرفا للحكم الثابت بعلته من غير ان يكون الحكم مضافا الى العلامة وجوبا بها ولا وجودا عندها على ما نبينه في فصل على حدة

فصل في تقسيم السبب

قال رضي الله عنه اعلم بان اسباب الاحكام الشرعية انواع اربعة سبب صورة لا معنى وهو يسمى سببا مجازا او سبب صورة ومعنى وهو يسمى سببا محضا وسبب فيه شبهة العلة وسبب هو بمعنى العلة وقد بينا ان السبب ما هو طريق الوصول الى الشيء فاما الذي يسمى السبب مجازا

مذهب الجبرية

مذهب القدرية

العلل الشرعية

الفرق بين العلة والدليل

الحكم يحصل بالعلة عند وجود الشرط لا بالشرط بل العلة معلقة به

فيه نظر فتأمل الى الشرط عند تعذر الاضافة الى السبب

الاسباب اربعة

حتى اليمين بالله تعالى تسمى سببا للكفارة مجازا باعتبار الصورة وهو ليس بسبب معنى فان ادنى
حد السبب ان يكون طريقا للوصول الى المقصود والكفارة باليمين انما تجب بعد الحنث وهي مانع
من الحنث موجبة لضده وهو البر فعرفنا انه ليس بسبب للكفارة معنى قبل الحنث ولكن يسمى سببا
مجازا لانه طريق الوصول الى وجوب الكفارة بعد زوال المانع وهو البر وكذلك النذر المعلق
بالشرط الذي لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور صورة لا معنى لانه يقصد به منع ما كان
المنذور بعد وجوده وهو ايجاد الشرط وانما يكون سببا بعد زوال المانع حقيقة وكذلك
الطلاق والعتاق المعلق بالشرط فان المعلق سبب صورة لا معنى لانه بالتعليق يمنع نفسه
مما يمنع الطلاق والعتاق بعد وجوده وعلى هذا قلنا التعليق بالملك صحيح وان لم يكن الملك
موجودا في الحال لان المتعلق ليس بطلاق ولا هو سبب الطلاق حقيقة ولكن يصير سببا عند
وجود الشرط وهذا لان الطلاق والعتاق لا يكون بدون المحل والتعليق يمنع الوصول الى المحل
وكذا النذر فانه الزام في الذمة والتعليق يمنع وصول المنذور الى الذمة والتصرف بدون المحل
لا يكون سببا فيحل الا ان هذا ينعقد تصرفا آخر وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود فلا
بد للمقصود التصرف صادف محله وهو ذمة الحالف بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا
وعلى هذا لا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث بالمال ولا بالصوم لانها ليست سببا للكفارة معنى
والاداء قبل حصول السبب لا يجوز بخلاف تعجيل الكفارة بعد الجرح قبل زهوق الروح في الاذى
والصيد لانه سبب محض من حيث انه طريق مفض الى القتل عند زهوق الروح بالسراية توجبه
ان اليمين لا تبقى بعد الحنث لانها شرعت للمقصود وهو البر ولكن يفوت بالحنث اصلا والعقد لا
يبقى بدون المقصود ولما كانت الكفارة لا تجب الا بعد الحنث الذي يرتفع به اليمين عرفنا ان
اليمين ليس سببا لها معنى اذ العقد لا يكون سببا للحكم الذي يثبت بعد فسخه وكذلك اليمين بالطلاق
فان الطلاق انما يكون واقعا بما يثبت بعد وجود الشرط وهو قوله انت طالق والنذر انما يثبت
باعتبار ما يثبت بعد وجود الشرط وهو قوله علي صوم او صلاة فعرفنا ان الموجود قبل
وجود الشرط لا يكون سببا معنى بخلاف كفارة القتل فان جراحة القتل والقتل بالسراية
سواء ولا يرتفع وكان قبل السراية سببا وملك النصاب قبل كمال الحول هكذا لانه يتقرر

[illegible]

الاداء قبل تحقق سبب الجواز

عينه ما لاجله كان النصاب سببا وهو معنى النمو الا ان مع هذا التعليق بالشرط لكونه سببا
مجازا اشتباه معنى السببية بوجه بخلاف ما يقوله زفر رحمه الله انه لا يثبت فيه حكم السببية بوجه
وبيان هذا في مسألة تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فانه مبطل للتعليق عندنا لان التعليق يمين
موجبة البر فاذا كان هذا السبب مضمونا بالبر كان له شبهة السببية في الحكم الذي يجب به
بعد فوات البر على وجه الخلف عنه كالغصب فانه موجب ضمان الرد في العين ويثبت له شبهة السببية
في حكم ضمان القيمة الذي يجب خلفا عن رد العين عند فوات العين فكما يشترط قيام الملك وصفة الحل
في المحل لبقاء ما هو سبب للحكم حقيقة فكذلك يشترط لبقاء ما فيه شبهة السببية للحكم وبتنجيز
الثلاث يفوت ذلك كله وزفر يقول الشرط في التعليق شبهة السببية للحكم وهو الطلاق والعتاق
وانما هو تصرف آخر وهو اليمين ومحلها الذمة واشتراط الملك في المحل عند انعقاده ليترجح جانب
الوجود على جانب العدم حتى يصح ايجاب اليمين به وهذا غير معتبر في حالة البقاء الا ترى ان بعد التطليقات
الثلاث لو علق الطلاق واسنده بالنكاح كان صحيحا وصفة الحل الذي به يصير المحل محلا للطلاق
معدوم اصلا ولكنا نقول الملك سبب هو في معنى العلة فان النكاح علة الملك النكاح
فالتطليق به بمنزلة سبب هو في معنى العلة على ما بيناه فاما الاضافة الى وقت لا تعدم السببية
معنى كما تعدمه التعليق بالشرط ولهذا قلنا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر انه لا يخرج شهود الشهر
من ان يكون سببا حقيقة وجواز الاداء وقوله وسبعة اذا رجعتم يخرج التمتع من ان يكون سببا
لصوم السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو اداه لا يجوز لانه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط
لا يثبت معنى وهناك اضاف الصوم الى وقت فقبل وجود الوقت يتم السبب فيه معنى حتى يجوز الاداء
واما السبب المحض وهو ما يكون طريقا للوصول الى الحكم ولكن لا يضاف الحكم اليه وجوبا به
ولا وجودا عنده بل يتخلل بين السبب والحكم علة يضاف الحكم اليها وتلك العلة غير مضافة الى
السبب وذلك نحو حل قيد العبد فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو مفوت مالية
المولى فيه ولكن يتخلل بينه وبين الاباق الذي يتوى به المال علة قصد ذهاب من العبد وهو
غير مضاف الى السبب السابق فيبقى حل القيد سببا محضا وعلى هذا قلنا لو فتح باب الاصطبل
فخرجت الدابة او باب القفص فطار الطير لم يجب الضمان عليه لان العلة فعل الدابة في نفسها

توضيحه ان اليمين فيه شبهة السببية لوجوب الكفارة كذلك الغصب فيه شبهة سبب الملك والا لا مناسبة بين اليمين والكفارة ولا بين حصول الملك والغصب لان اليمين عبادة والكفارة عقوبة والملك نعمة والغصب نقمة

توضيحه ان الكتابة تمنع في الابتداء ان يكون ... في البقاء الا ... من الابتداء كما ان الشهود في النكاح ... في البقاء وكذا ... للتعليق ... بقائه ...

وجوب الكفارة على ... لازم عند ...

على الذهاب وقوة الطير على الطيران وهو غير مضاف الى السبب الاول وكذلك لو دل انسانا على
مال الغير فاتلفه او على نفسه فقتله او على قافلة حتى قطع الطريق عليهم لم يكن ضامنا سببا لان
الدلالة سبب محض من حيث انه طريق الوصول الى المقصود وتخلل بينه وبين حصول المقصود ما
هو علة وهو غير مضاف الى السبب الاول وذلك الفعل الذي باشره المدلول وعلى هذا قلنا
لو قال الرجل هذه المراة حرة فتزوجها فاستولدها ثم ظهر انها كانت امة
لم يرجع بضمان قيمة الاولاد على المخبر بخلاف ما اذا زوجها على انها حرة لان اخباره سبب
للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد ما هو علة وهو غير مضاف
الى السبب الاول وذلك عقد النكاح الذي باشرته المراة على نفسها وعلى هذا قلنا الموهوب له
الجارية اذا استولدها ثم استحقت لم يرجع بقيمة الاولاد على الواهب والمستعير اذا اتلف العين
باستعماله ثم ظهر الاستحقاق لم يرجع بالقيمة على المعير لان الهبة والاعارة سبب ولكن تخلل
بينه وبين حصول الاولاد ما هو علة وهو الاستيلاد والاستعمال المفضي الى التلف
وذلك غير مضاف الى السبب الاول بخلاف المشتري اذا استولدها ثم ظهر الاستحقاق فانه
يرجع بقيمة الاولاد لان البائع صار ضامنا [illegible] السلامة عن العيب لانه [illegible]
الاستحقاق [illegible] عقد البيع [illegible] ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب
ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا يرجع [illegible]
استوفاه بنفسه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب وعن بعض اصحابنا ان رجوع المغرور
باعتبار الكفالة وذلك باشتراط البدل فان البائع [illegible] كانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد
على انه ان لم يسلم لك فانا ضامن لك [illegible] وهذا الضمان لا يثبت الا في عقد المعاوضة واما
[illegible] الضمان باشتراط البدل [illegible]
[illegible]
[illegible]
على العقد [illegible]
[illegible]
قلنا [illegible]

منها وبين المقصود ما هو العلة وهو الفعل من المدلول وهذا لان وجوب الضمان عليه
بجنايته بازالة الامن على الصيد فان الصيد آمن بالبعد عن ايدي الناس واعينهم وقد التزم
بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فاذا صار بالدلالة جانيا [illegible] ازالة الامن كان ضامنا
[illegible] الضمان [illegible] الصيد على وجه لا [illegible]
المدلول [illegible] فهو نظير الجراحة التي
[illegible]
[illegible] حكمها في حق الضمان بخلاف الدلالة على مال الغير
فان حفظ الاموال بالايدي لا بالبعد عن الايدي والاعين فالدال لا يصير جانيا بازالة
الحفظ بدلالته وهذا بخلاف المودع اذا دل سارقا على سرقة الوديعة فانه يصير ضامنا لانه
جان بترك ما التزمه من الحفظ بعقده وهو ترك [illegible] وبالدلالة يصير مضيعا فهو نظير المحرم
يدل على قتل الصيد حتى يصير ضامنا لترك ما التزمه بالعقد وهو امن الصيد عنه وعلى
هذا قلنا [illegible] ظبية من الحرم وولدت فهو ضامن للولد [illegible]
[illegible] بخلاف الغاصب فانه لا
يكون ضامنا للزوائد لان الاموال محفوظة بالايدي [illegible]
[illegible] المالك عن ماله وذلك غير موجود في الزيادة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ولكن [illegible] وبين المقصود ما هو علة وهو غير مضاف الى ذلك السبب وعلى هذا

المودع دل سارقا

لو قال لصبي ارق هذه الشجرة فانفضها لي فسقط كان ضامنا لديته او ما لو قال كل ثمرها او
فانفضها لنفسك لان كلامه سبب قد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي
الشجرة لمنفعة نفسه وفي الاول لما كان صعوده لمنفعة الامر صار تسببه في معنى العلة بطريق
الاضافة اليه وكذلك لو حمل صبيا على الدابة فسقط منها كان الحامل ضامنا لديته ولو
سيرها الصبي فسقط منها فمات لم يضمن الذي حمله عليها فانما تعلم ان المسائل على هذا
الاصل اكثر من ان تحصى وما هو في معنى السبب المحض ما هو احد شطري علة الحكم نحو احد
البيع واحد وصفي علة الربوا فانه سبب محض على معنى انه طريق الوصول عند عدم العلة وذلك العين
ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فان قيل فقد جعلتم حد السبب ما يتخلل بينه وبين المقصود
ما هو علة للحكم وهنا الذي يتخلل هو الوصف الاخر وهو ليس بعلة للحكم بانفراده كيف يستقيم
قولكم ان احد الوصفين سبب محض قلنا هو مستقيم من حيث ان الحكم متى تعلق بعلة ذات وصفين
فانه يضاف الى اخر الوصفين على معنى ان تمام العلة به حصل ولهذا قلنا ان الموجب للعتق
القرابة مع الملك يضاف العتق الى اخر الوصفين وجودا حتى اذا كان العبد مشتركا بين
اثنين ادعى احدهما نسبه كان ضامنا لشريكه واذا اشترى نصف قريبه من احد الشريكين كان ضامنا
لشريكه ولذلك النسب مع الموت موجب للارث فيضاف الى اخر الوصفين ثبوتا حتى ان شهود النسب
بعد الوفاة اذا رجعوا ضمنوا بخلاف شهود النسب حالة الحياة فاذا ثبت ان اضافة الحكم الى
اخر الوصفين وهو يتخلل بين الوصف الاول وبين الحكم عرفنا ان الوصف الاول في معنى السبب
المحض وهذا اصل مستمر في الشروط والعلل جميعا حتى قلنا اذا قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين
فانت طالق فابانها ودخلت احدى الدارين في غير ملكه ثم تزوجها فدخلت الاخرى في ملكه تطلق
لان الحكم يكون مضافا الى تمام الشرط وجودا عنده وذلك حصل بدخول الدار الاخرى وبشرط
تمام الملك عند دخول الاخرى وفي الاسباب السفينة اذا استحملت بما فيه من وقد حمل فيها
ذلك القدر فوضع انسان اخر فيها منّاً فغرق كان ضامنا للجميع لان تمام الغرق حصل بفعله
وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان السكر منه حرام ثم المسكر الذي هو حرام
القدح الاخير لان تمام علة الاسكار عندها فيكون مضافا اليها خاصة ومحمد رحمه الله يقول

نوع الاخر

مسألة السفينة

هذا الاصل في هذه المسألة احتياطا لاثبات الحرمة فانها اشبهت باعتبار الصورة بانه وباعتبار المعنى اخرى
واما السبب الذي هو في معنى العلة فنحو قود الدابة وسوقها فانه طريق الوصول الى الاتلاف
عن موضوع لم يكن علة وهو في معنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف اليه فان التلف يقود الدابة
او سوقها وكذلك اذا اشرع جناحا في الطريق او وضع حجرا او بئرا او هدم الحائط المائل بعد
التقدم اليه فيه فهذا كله سبب في معنى العلة وكذا اذا ادخل دابة في زرع انسان حتى اكلت
الزرع فهذا سبب في معنى العلة للاتلاف ولهذا كان موجبا عليه ضمان المتلف ولا يكون شيء من هذا
موجبا لحرمان الميراث ولا للكفارة فان ذلك جزاء مباشرة الفعل وكذلك قطع حبل القنديل المعلق
وشق الزق فيما يع سبب هو في معنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص يكون سببا
للقتل من غير مباشرة لان قضاء القاضي بعد الشهادة يكون عن اختيار وكذلك السبب الولي والشهادة
عن موضوعه للقتل في الاصل ولهذا لا يوجب الكفارة ولا حرمان الميراث في حق الشهود
ولا يوجب عليهم القصاص والشافعي رحمه الله لا ينكر هذا ولكن يقول هو يستوي من حيث
انه قصد به تحصيل عينه فيصلح ان يكون موجبا للقود عليه لانه في معنى العلة من حيث انه قصد
به تحصيل عينه فيصلح ان يكون موجبا للقود عليه لانه في معنى العلة من حيث ان قضاء
القاضي من موجبات الشهادة والفعل مضاف الى ذلك الا انا نقول القاضي ملجأ غير مختار
فيه وليس في وسع الشاهد ما يظهره القاضي بنفسه او يوجد فيه شهادة الشهود سببا
في الحقيقة ولا بد من التسبيب والمباشرة في وجوب القصاص يعتمد المباشرة وعلى هذا قال
في السير اذا قال للغزاة ادلكم على حصن في دار الحرب تجدون ثم الغنائم فان ذهبتم حتى
دلهم عليه كان شريكهم في المصاب لان دلالته تسبيب في معنى العلة وان وصف لهم الطريق حتى وصلوا
اليه بوصفه ولم يذهب معهم لم يكن شريكهم في المصاب لان ما صنعه تسبيب محض وليس فيه معنى
العلة ثم السبب الذي له شبهة العلة نحو الحفر في الطريق فانه سبب للقتل من حيث انه شرط
الوقوع وهو زوال المسكة وليس بعلة في الحقيقة فالعلة ثقل الماشي بنفسه والسبب
المطلوب مشيه في ذلك الموضع فاما الحفر فهو انما شرط الوقوع ولكن له شبهة العلة
من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الميراث

السبب الذي في معنى العلة

السبب الذي فيه شبهة العلة

فإن ذلك كله جزء العلة وعلته ثم مع اتصاله بالمعقول وأما المتصل بالمعقول عند الوقوع
فيتأخر وهو مشبه إلا أنه يحصل الدية عليه لأن ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل
المتلف مضافا إلى حفره وجودا عنده فإذا كان ذلك تعديا منه وجب الضمان عليه بمقابلة
المتلف حتى لو اعترض على فعله ما يكون إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه في البئر فإنه يكون
الضمان على الدافع دون الحافر وعلى هذا قلنا إذا تزوج كبيرة وصغيرة فأرضعت
الكبيرة الصغيرة فإن الزوج يغرم نصف صداق الصغيرة ثم يرجع به على الكبيرة إن تعمدت
الفساد وإن لم تتعمد ذلك لم يرجع عليها بشيء لأن ثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك موجود من الصبية
إلا أن إلقام الثدي إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث إن الحكم يضاف إليه وجودا
عنده وهذا الضمان ليس بضمان إتلاف ملك النكاح فإنه لا قيمة له إلا عندنا ولكن ضمان
تقرير نصف الصداق على الزوج فإذا صار ذلك مضافا إلى فعلها وجودا عنده كان لفعلها
شبهة العلة وقد كانت متعدية في ذلك حين تعمدت الفساد فيلزمها ضمان العدوان ه

فصل في تقسيم العلة قال رضي الله عنه أنواع العلة سبعة
علة اسما ومعنى وحكما وهو حقيقة العلة وعلة اسما لا معنى ولا حكما وهو يسمى علة مجازا
وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة تشبه السبب وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما
لا معنى فالأول نحو البيع للملك والنكاح للحل والإعتاق لزوال الرق وإيثار الجرح وإيقاع
الطلاق للوقوع فإن هذا كله علة اسما من حيث إنه موضوع لهذا الموجب وإن هذا الموجب
مضاف إليه لا بواسطة وهو علة معنى من حيث إنه مشروع لأجل هذا الموجب وهو علة حكما
من حيث إن هذا الحكم يثبت ولا يجوز أن يتراخى عنه واختلف مشايخنا رحمهم الله في مثل هذه
العلة المطلقة هل يجوز أن يكون موجودة والحكم متأخر عنه فمنهم من جوز ذلك وقال
الذي لا يجوز كون العلة خالية عن الحكم فأما يجوز أن لا يتصل الحكم بها ولكن يتأخر لمانع
والأصح عندنا أنه لا يجوز تأخر الحكم عن هذه العلة ولكن الحكم يتصل ثبوته بوجود هذه العلة
بعد صحتها لا محالة وهو عندنا بمنزلة الاستطاعة مع الفعل لا يجوز القول بأنها تسبق
الفعل وأما العلة اسما لا معنى ولا حكما فبيانها فيما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق

بالشرط واليمين قبل الحنث فإنها علة اسما لا معنى ولا حكما لأن العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم
عند ثبوته لا عند انعدامه وبعد الحنث لا تبقى اليمين بل يرتفع وكذلك بعد وجود الشرط في اليمين
بالطلاق والعتاق لا تبقى اليمين وأما العلة اسما ومعنى لا حكما فنحو البيع الموقوف
فإنه علة للملك اسما من حيث إنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب ومعنى من حيث إنه منعقد
من عاقد في المعقود لإفادة هذا الحكم فإن انعقاده وتمامه معنى بما هو من خالص حقهما
وليس فيه تعدي الضرر إلى الغير وهو ليس بعلة حكما لما في ثبوت الملك به من الإضرار بالمالك في
خروج العين عن ملكه من غير رضاه ولهذا إذا وجدت الإجازة منه يستند إلى وقت العقد حتى يملكه
المشتري بزوائده فيتبين به أن العلة موجودة اسما ومعنى وكذلك البيع بشرط الخيار للبائع
فإنه علة اسما ومعنى لا حكما لأن خيار الشرط داخل على الحكم لا على أصل البيع وكان القياس أن لا يجوز
اشتراط الخيار في البيع لمعنى الغرر إلا أنا لو أدخلنا الشرط على أصل السبب في حق الحكم صورة
ولو أدخلناه على الحكم خاصة لم يكن داخلا على أصل السبب كان معنى الغرور في الجهالة في هذا
أقل فعرفنا أن الشرط داخل على الحكم خاصة عرفنا أن البيع بهذا الشرط علة اسما ومعنى
لموجبه لا حكما ولهذا لو سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة إلا أن أصل الملك لما صار متعلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط أصلا
فالعتق الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على أن ينفذ بثبوت الملك إذا سقط
الخيار وفي الأول إنما يثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط والتوقف الذي لا يعدم أصله
فيثبت عتقه بصفة التوقف أيضا على أن ينفذ بنفوذ الملك له بالإجازة ومن هذا النوع الإجارة
فإنها علة للملك اسما ومعنى لا حكما لأنها تتناول المعدوم حقيقة والمعدوم لا يكون محلا
للملك ولهذا لم يثبت الملك في الأجرة لانعدام العلة حكما ولم يشترط التعجيل لوجود العلة اسما
ومعنى إلا أن هناك وجود العلة اسما ومعنى من حيث إن الشرع جعل كل منفعة التي هي المقصود
بالعقد قائما مقام العين في حق الحكم حقيقة وهو ملك المنفعة صار مضافا إلى حالة الوجود
فيصح التعجيل في الأجرة على حال استيفاء المنفعة لهذا ولا يستند إلى وقت العقد لأن
إقامة العين مقام المنفعة في حكم صحة الإجارة دون الحكم وعلى هذا الطلاق الرجعي فإنه علة

بلغ مع عبد الكريم الكبار

العلة سبعة

الأصح أن العلة تقارن معلولها

اسما ومعنى لا حكما في حكم زوال الملك به متعلق بشرط انقضاء العدة مثل الرجعة وهو في حكم
حرمة المحل ركن من اركان العلة فعرفنا انه ليس بعلة حكما ولهذا لم يثبت زوال ملك الحل به ولا
حرمة الوطء اصلا واما العلة التي تشبه السبب فصورتها ان يكون ما يضاف اليه الحكم اصله
موجودا وصفته منتظر متاخر في وجوده خطر فمن حيث وجود الاصل كان علة لان الصفة تابع
للاصل وبانعدام الوصف لا ينعدم الاصل ومن حيث كونه موجبا للحكم باعتبار الصفة وهو
منتظر متاخر فان الاصل قبل وجود الوصف كان طريقا للوصول اليه فكان سببا وبيان ذلك
في النصاب للزكوة فانه سبب لوجوب الزكوة بصفة النماء وحصول هذا النماء منتظر لا يكون الا بعد
مدة قدر الشرع تلك المدة بالحول وبما ذكرنا لم ينتصب الحول شرطا فانه قال لا زكوة في مال حتى
يحول عليه الحول وحتى كلمة غاية لا كلمة شرط وبانعدام صفة النماء في الحال لا ينعدم اصل المال الذي يضاف
اليه هذا الحكم شرعا فجعلناه علة تشبه السبب حتى يجوز التعجيل بعد كمال النصاب ولا يكون
المودى زكوة قبل الحول لانعدام صفة العلة بخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان او المقيم اذا
صلى في اول الوقت فالمودى يكون فرضا لوجود العلة مطلقة بصفتها ثم اذا تم الحول وجب
الزكوة جاز المودى عن الزكوة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة ولو كان مجرد سبب لم
يكن المودى قبل وجود العلة محسوبا من الزكوة كالمودى قبل كمال النصاب فعند هذا تبين ان حولان الحول
ليس باجل فيه لان التاجيل لمنع المطالبة بعد كمال العلة فاذا اسقط المهلة بالتعجيل كان في الحال
مودبا للواجب وهنا لا يكون في الحال مودبا للواجب اذا تم الحول ونصابه ناقص كان المودى
تطوعا فعرفنا ان النصاب قبل وجود صفة النماء بمضي المدة يكون علة في معنى السبب
حتى يثبت حكم الاداء بحسب هذه العلة ولا يثبت الوجوب اصلا بل يكون المودى موقوفا على ان يكون
عن الواجب اذا تم ما هو صفة العلة باستناد حكم الوجوب اليه وعلى ان يكون تطوعا اذا لم يتم
ذلك الوصف ولا يدخل على هذا اذا كان له الف علوفة فعجل عنها الزكوة ثم جعلها سائمة لان هناك
اصل العلة لم يوجد وهو المال النامي فان الغنى مطلقا لا يحصل شرعا الا بالمال النامي
وبالاصل الغنى من المال لا يكون العلة موجودة بدونها دون النصاب وعلى هذا مرض الموت
فانه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث بعد الموت بصفة اتصال الموت به وهذا منتظر

فكان الموجود في الحال علة تشبه السبب فاذا تم باتصال الموت به استند حكمه الى اول المرض حتى يبطل
تبرعه بما زاد على الثلث واذا برئ من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وكذلك
الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والآدمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود
قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل الموت يقوم
كان المودى جائزا عن الواجب هذا كله لان الوصف لا يكون بنفسه وانما يقوم بالموصوف فلا
يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون سببا لا علة كما في اصل السبب ولا يمكن جعل الوصف
علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلهذا جعلناها علة تشبه
السبب ومن هذا النوع علة العلة وذلك ان يكون العلة موجبة للحكم بواسطة تلك الواسطة
من موجبات العلة الاولى فيكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكان
الحكم هناك يكون مضافا الى العلة دون الصفة فهنا ايضا يكون مضافا الى العلة دون
الواسطة وذلك نحو الرمي فانه يوجب خرق السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود حتى
يفضي على القتل ولكن هذه الوسائط من موجبات الرمي فكان الرمي علة بانه لمباشرة
القتل حتى يجب القصاص على الرامي ولهذا قلنا في شرى القريب انه اعتاق حتى يتادى به الكفارة
اذا نواه لان الشرى موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق فيصير الحكم مضافا الى الشرى الاول
لكون الواسطة من موجباته بخلاف ما اذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة
وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا عنده لا وجوبا به والعتق عنده وجوده مضاف الى ما وجد
من التعليق بما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر ولم تقترن به نية الكفارة وعلى هذا
قال ابو حنيفة رحمه الله في المزكين لشهود الزنا اذا رجعوا ضمنوا لان التزكية في معنى علة العلة
فان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية فمن هذا
الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية ومن جعل التزكية صفة للشهادة جعل الحكم مضافا الى الشهادة ايضا
فاي المزكين رجع كان ضامنا ومما هو نظير العلة التي تشبه السبب ما قال ابو حنيفة في رجل قال
لآخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ثم عبدا ثم مات فانه يعتق الثاني من جميع المال وكذلك
لو قال آخر امرأة اتزوجها فهي طالق لان الثاني موصوف بصفة الآخرية باعتبار معنى منتظر

وهو ان الشرى بعد عزمه حتى يموت وان تزوج بعدها غيرها فلم يكن الحكم باسناد الحال المعنى
الاشطار في هذا الوصف فاذا ان الاشطار يعرف بالوصف كان الحكم باسناد حيوة حدث
العلة لا من حيث زوال الاشطار كما هو حكم العلة التي تشبه السبب وقد جعل بعض مشايخنا رحمهم الله
الاجال المضافة من هذا القسم قال رضي الله عنه والاصح عندي انه من القسم الثالث
فانه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به اليوم جاز عن
المنذور للحال ولو كان هذا النظير من القسم الرابع لتاخر حكم الجواز عن المنذور الى مجيء
ذلك الوقت كما انه يجعل الركوع وكذلك قال ابو يوسف في النذر بالصوم والصلاة اذا
اضافه الى وقت المستقبل يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت من اهل الصوم هو المسافر وقال محمد
لا يجوز اعتبارا لما اوجبه على نفسه في وقت بعينه بما اوجب الله عليه في وقت بعينه حتى لا يعجل ذلك
الوقت عن وجوب الاداء او وجود الاداء فيه واذا جاز التعجيل حال الوقت المضاف اليه
عرف ذلك الصلاة فاما العلة معنى وحكما لا اسما فهو اخر الوصفين علة يشتمل على وصفين
مؤثرين كما نشاء في القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فانهما وصفان مؤثران في العتق لان اخرهما
وجودا يكون علة معنى وحكما والمراد بالمعنى كونه مؤثرا فيه وبالحكم انه يثبت الحكم عنده
وهذا لان الوصف الثاني مع الاول استويا في الوجوب بهما وترجح الثاني بالوجود عنده
فكان علة معنى وحكما لا اسما فان الحكم مضاف الى الوصفين جميعا من حيث الاسم والوصف الثاني شطر
العلة وعلى هذا قلنا اذا وجد وصف علة الربوا كحرمة النسا باعتبار ان كل واحد من الوصفين
علة معنى وحكما اذا انفرد وجوده عن الوصف الاخر وحرمة النسا تبتني على الاحتياط وهو
ادنى ثبوتا من حرمة الفضل فقوله على اذا اختلف النوعان فيعول كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد
فجعل ثابتا بوجود احد الوصفين ولا يدخل على هذا حكم الشهادة فان شهادة الشاهد الثاني
بعد الاول اجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان استحقاقا والحكم عنده يكون لان هناك
الاستحقاق لا يثبت بالشهادة بل بقضاء القاضي وقضاء القاضي يكون بشهادة الشاهدين جميعا
فلا يتصور فيه كون احدهما سابقا والاخر متمما لعلة الاستحقاق واما العلة اسما
وحكما لا معنى فهو السفر والمرض في ثبوت الرخص بهما فانهما في الشريعة مضافة الى السفر

لجواز التعجيل لانها اسما ومعنى وان تاخر حكمه
وجود الداعي الذي ذكرنا الوضع

في نحوه

والمرض وغيرهما ان كل واحد منهما علة اسما وكذلك من حيث الحكم فجواز الترخص بالفطر ونحوه
يثبت عند وجود السفر والمرض واما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي يلحقه بالصوم
دون المرض والسفر لما ان المعنى ما يكون مؤثرا في الحكم وذلك المشقة واليه اشار الله
في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان المشقة باطن بعضها وتتفاوت احوال الناس فيه
ولا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر بصفة مخصوصة مقام تلك المشقة لكونه
دالا عليها غالبا وكذلك اقام المرض بوصف مخصوص مقام تلك المشقة فعرفنا انه علة اسما
وحكما لا معنى ولهذا لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة لوجود علة الاسقاط
اسما وان فقد معنى وحكما حتى لا يكون الفطر مباحا في هذا اليوم اصلا وعلى هذا النوم في كونه
حدثا علة اسما وحكما لا معنى لان المعنى الذي هو مؤثر في الحدث خروج نجس من البدن او من احد السبيلين
على حسب ما اختلف العلماء فيه وذلك غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون
مضطجعا او متكئا لكونه دليل استرخاء المفاصل يقوم مقام خروج شيء من البدن يحسبنا
وعلى هذا حكم النسب فان ملك النكاح علة لثبوت النسب اسما وحكما لا معنى لان المعنى الذي هو
مؤثر في النسب كون الولد مخلوقا من مائه ولكنه باطن فقام النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيرا
وكذلك الشرع مبهم والنكاح في حكم حرمة المصاهرة فانه يكون اسما وحكما لا معنى لان المؤثر
الاستبراء فان استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسما وحكما لا معنى لان المؤثر
في ايجاب الاستبراء اشتغال الرحم بماء الغير المقصود صيانة مائه عن الخلط بماء اخر وذلك باطن
فقام السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقام ذلك المعنى في وجوب
الاستبراء ولم يقم ملك النكاح مقام ذلك المعنى لان زوال ملك النكاح بعد وجود السبب ابعاضه
الموجب لشغل الرحم يتعقب عدة بها يحصل المقصود وهو براءة الرحم فلا حاجة الى الاستبراء
عند حدوث ملك واما زوال ملك اليمين بعد الوطء لا العقد فجوز ما هو دليل براءة الرحم
فيقع الحاجة الى ايجاب الاستبراء عند حدوث ملك الحل بملك اليمين المقصود براءة الرحم
وامثلة هذا النوع اكثر من ان تحصى وهذا في الحاصل نوعان احدهما اقامة الداعي مقام
المدعو كالمس والنكاح الداعي الى ما يتسبب به معنى البعضية والثاني اقامة الدليل مقام المدلول

ان زوال ملك اليمين
اخره وانما زوال ملك اليمين لا يعقب وجوب
بعد الوطء لا يراه الرحم فيقع الحاجة
هو دليل براءة
الى ايجاب الاستبراء عند حدوث ملك

كاسترخاء المفاصل بالنوم فإنه دليل خروج شيء من البدن وإلتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال
لأنه دليل خروج المني عن شهوة والمباشرة الفاحشة في كونه حدثا عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه دليل خروج
شيء منه حين انتشرت الآلة بالمباشرة وعلى هذا إذا قال إن كنت تحبيني أو تبغضيني فأنت كذا فقالت (لأمر أنه)
أخبارها أنه في المجلس يكون دليل وجود ما جعله شرطا فجعل قائما مقام المدلول وفيه أوجه
من الفقه أحدها الضرورة والعجز عن الوقوف على ما هو الحقيقة كما في المحبة والبغض وبه
تعدى الحكم إلى قوله إن حضت فأنت كذا فإن أخبرت بالحيض يقام خبرها به مقام حقيقة الشرط
في وقوع الطلاق والثاني الاحتياط في باب الحرمات والعبادات والثالث دفع الحرج عن الناس
فيما يخفى فيه الحال عليهم ولهذا جعل الشرط في باب الإجارة ملك العين المنتفع به مقام ملك
المعقود عليه وهو المنفعة في جواز العقد وأقام سبب وجود المنفعة وهو كون العين منتفعا به
مقام حقيقة وجودها لأنها بعد الوجود لا تبقى وقتين ولا يمكن إيراد العقد عليها وتسليمها
فلدفع الحرج فيما للناس حاجة إليه أقام الشرع عين المقصود بالعقد مقام المقصود فيما ينبني عليه
عقد المعاوضة وهو وجود المعقود عليه وكونه مملوكا للعاقد فهذه حدود يتم معرفتها
بفقه الرجل وللشرع ضبط حدودها بعض الحرج لما فيها من الدقة فلا نطيل بها فقهية تكثيل
ولا تقصير عن طلبها بفضل الله إلا لمن جاهد في سبيله **فصل** في تقسيم
الشرط وهي أقسام ستة شرط محض وشرط في حكم العلة وشرط فيه شبهة العلة وشرط
في معنى السبب وشرط اسما لا حكما وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة فأما الشرط المحض فهو ما
يتوقف وجود العلة على وجوده ويمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة حتى يوجد
ذلك الشرط فيصير موجودا عنده حقيقة على ما بينا في الفرق بين الشرط والعلة أن الحكم مضاف
إلى الشرط وجودا عنده لا وجوبا به وذلك كما في الشرط كقوله لعبده إن دخلت الدار
فأنت حر أو إذا دخلت أو متى دخلت أو كلما دخلت فإن التحرير الذي هو علة يتوقف وجوده على وجود
الشرط حقيقة بعدما وجد صورته بكلامه من المولى وعند وجود الشرط يوجد التحرير حقيقة
فيثبت حكم العتق وعلى هذا أحكام العبادات والمعاملات فإنها تعلق بأسباب جعلها
الشرع سببا للوجوب كما بينا ثم وجود العلة حقيقة يتأخر إلى وجود ما هو شرطه وهو العلم به

[illegible]

لا تنال الآمال بالفشل والكسل

أو ما يقوم مقام العلم حتى إن النص النازل قبل علم المخاطب به حجة في حقه كأنه غير نازل
ولهذا قلنا من أسلم في دار الحرب فلم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان ثم علم بذلك
فإنه لا يلزمه قضاء ما فاته باعتبار السنة في الماضي وإذا أسلم في دار الإسلام يلزمه القضاء
لأن العلم ليس بشرط ولكن إن شيوع الخطاب في دار الإسلام وتيسر الوصول إليه بأدنى طلب
يقوم مقام وجود العلم به فيصير العلم موجودا حقيقة بوجود الشرط حكما وعلى هذا
تأدي العبادات بأداء أركانها نحو الصلاة فإن أركانها القيام والقراءة والركوع والسجود
ثم لا يوجد الأداء بها إلا عند وجود الشرط وهو النية والطهارة وكذلك المعاملات فإن
ركن النكاح وهو الإيجاب والقبول لا يوجد به انعقاد العقد إلا عند وجود الشرط وهو
الشهود ثم هذا النوع من الشرط إنما يعرف بصيغته أو بدلالته فمتى وجد صيغة كلمة الشرط
لم يشتغل عن معنى الشرط والذي قاله بعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله فكاتبوهم إن علمتم (في قوله)
فيهم خيرا إنه مذكور على سبيل العادة وإنه لا فائدة فيه سوى أن الحاجة إلى الكتابة أمس في
هذه الحالة قال رضي الله عنه وهذا ليس بقوي عندي لأن حمل هذا الكلام على أنه ليس في ذكر
الشرط فائدة معنى الشرط وكلام الله تعالى منزه عن هذا بل فيه فائدة الشرط وبيانه أن الأمر
للإيجاب أو للندب أحرى والمراد الندب هنا بدليل ما بعده وهو قوله وآتوهم من مال الله
الذي آتاكم فإنه للندب دون الإيجاب وعقد الكتابة وإن كان مباحا قبل أن يعلم فيه خيرا
فإنما يصير مندوبا إليه إذا علم فيه خيرا فظهر فائدة الشرط من هذا الوجه وكذلك قوله
ومن لم يستطع منكم طولا فإنه غير مذكور على وفاق العادة عندنا بل لبيان الندب فإن نكاح
الأمة مع طول الحرة وإن كان مباحا إلا أنه غير مندوب إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة
وكذلك قوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم غير مذكور على وفاق العادة
بل هو بمعنى الشرط حقيقة لأن المراد هو القصر في أحوال الصلاة كالأداء راكبا بالإيماء
والإيجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود وذلك إنما يوجد عند وجود هذا الشرط
وهو الخوف ألا ترى أنه قال تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما
علمكم ما لم تكونوا تعلمون وقال فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أي أتموها وقوله وربائبكم اللاتي

في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فهو غير مذكور بصيغة الشرط حقيقة وقوله فإن لم تكونوا دخلتم
بهن فلا جناح عليكم وحكم الجواز لا يثبت إلا بعد وجود هذا الشرط وشابه لأنه الشرط فيما قال
علماؤنا رحمهم الله إذا قال لنسوة المرأة التي أتزوجها منكن طالق أو قال لأربع نسوة المرأة التي تدخل
الدار منكن طالق فإنه يتوقف وجود العلة حقيقة على وجود التزوج والدخول لوجود دلالة
الشرط فيه وهو أنه مذكور على سبيل الوصف لمنكر بخلاف ما لو قال هذه المرأة التي أتزوجها أو
المرأة التي تدخل الدار فإنه مذكور على سبيل الوصف لمعين فلا يكون شرطا ولا يتوقف وجود العلة
على وجوده ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين يتوقف وجود العلة على وجوده بأن قال إن تزوجت
امرأة منكن أو هذه المرأة إن تزوجتها وأما الشرط الذي هو في حكم العلة فنحو شق الزق
حتى يسيل ما فيه من الدهن وقطع حبل القنديل حتى يسقط فينكسر فإن الشق في الصورة مباشرة
إتلاف جزء من الزق وفي حق الدهن هو إزالة المانع من السيلان ولكن جعل هذا الشرط في حكم العلة
حتى يجعل كأنه باشر إراقة الدهن لأن المائع لا يكون محفوظا إلا بوعاء فإزالة ما به كان تماسكه
يكون مباشرة تفويت ما كان محفوظا به وكذلك القنديل على ما هو موضوع له فإنه لا يكون محفوظا
إلا بالحبل يعلقه به فكان قطع ذلك الحبل مباشرة تفويت ما كان محفوظا به فيكون إتلافا ولهذا
وعلى هذا جرح الحيوان إذا اتصل به السراية يكون مباشرة القتل حتى يجب القصاص به إذا كان عمدا
لأن الحيوة لا يمكن إزهاقها حقيقة بالأخذ والإخراج ولكنها محفوظة في البدن بسلامة البنية
فنقض البنية بالجرح والقطع يكون تفويتا لما كان به محفوظا فيجعل ذلك مباشرة علة القتل كما
بخلاف الطلاق والعتاق فإنه محفوظ عند المالك بما شاء من النعم بحكم الإيقاع فبعد ما يحكم
كله لا إيقاع كان التعليق بالشرط مانعا من الوقوع ومن أن يكون ذلك الكلام علة حقيقة وإذا صار
عند وجود الشرط علة حقيقة كان الحكم مضافا إلى العلة ثبوتا به وإلى الشرط وجودا عنده
فلم يكن الشرط هنا في حكم العلة حتى كان وجوب الضمان عند الرجوع على شهود التعليق دون شهود
الشرط ولا ضمان على شهود الشرط إذا رجعوا دون شهود التعليق وعلى هذا قال أبو حنيفة
فيمن قيد عبده ثم قال إن كان في قيده عشرة أرطال حديد فهو حر فشهد الشاهدان أن في القيد
عشرة أرطال حديد فأعتقه القاضي ثم حل القيد فإذا فيه خمسة أرطال فإن الشهود يضمنون قيمة العبد

لأن قضاء القاضي عند أبي حنيفة بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا وكان العتق ثابتا بقضاء القاضي بعد
شهادتهما فصار يجعل العتق وهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما شهدا بعلة العتق شهادة
لأنهما شهدا أن المولى علق عتقه بشرط موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا فكأنهما شهدا بتنجيز
العتق قصدا إلا أنهما شرطا هو علة في الحكم وأما الشرط الذي يشبه العلة وهو أن يعارضه
ما لا يصلح أن يكون علة للحكم بانفراده ومتى عارضه ما يصلح علة بانفراده فذلك الشرط لا يشبه
العلة لمعنى وهو أن الأصل في إضافة الحكم إلى العلة وعلل الشرع فيما يرجع إلى ثبوت الحكم بها
كأنها شروط على معنى أنها أمارات غير موجبة للحكم بذواتها بل بجعل الشرع إياها كذلك والشرط
من وجه يشبهها على معنى أن الحكم يصير مضافا إلى الشرط وجودا عنده فأمكن جعله خلفا عن العلة
في الحكم فعلنا متى عارض الشرط ما لا يصلح أن يكون علة والحكم صار موجودا بعد وجود الشرط
فلا بد من أن يجعل الشرط خلفا عن العلة في إثبات الحكم به ومتى أمكن جعل المعارض علة بانفراده
فلا حاجة إلى إثبات هذه الخلافة فلم يجعل الشرط شبيه العلة وبيانه فيما قلنا إن حفر البئر في
الطريق إيجاد شرط بإزالة المسكة عن ذلك الموضع إلا أن ما عارضه من العلة وهو ثقل الماشي
لا يصلح بانفراده علة لا الملاقي بطريق العدوان وما هو سبب وهو مشيه لا يصلح علة لذلك
فإنه مباح مطلقا فكان الشرط بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه حتى يجب الضمان على الحافر ولكن القصر
ما ثبت إلا بلا فعل حتى لا تلزمه الكفارة ولا يحرم عن الميراث فكان لهذا الشرط شبه العلة لا أن يكون
علة حقيقة وقلنا في شهود التعليق وشهود الشرط إذا رجعوا الضمان على شهود التعليق خاصة
لأنهم يثبتوا قول المولى أنت حر وهذا بانفراده علة تامة لإثبات حكم العتق به فلم يكن للشرط
هنالك شبه العلة فلهذا لا يضمن شهود الشرط شيئا سواء رجع الفريقان أو رجع شهود الشرط
خاصة وكذلك إذا رجع شهود التخيير وشهود الاختيار فإن الضمان على شهود الاختيار
خاصة لأن التخيير سبب وما عارضه وهو الاختيار علة تامة للحكم فكان الحكم مضافا إليه
دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط وعلى هذا قلنا إذا اختلف
الحافر للبئر مع ولي الواقع فيها فقال الحافر أوقع فيها نفسه وقال الولي بل وقع فيها فالقول
قول الحافر استحسانا لأن الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لضرورة كون العلة غير صالحة

الاصل اعتبار العلة

فالحاق مسئلتنا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وشك في سبب الخلاف وذلك حكم ضروري
فكان القول قوله بخلاف الجارح اذا ادعى ان المجروح مات بسبب آخر وقال الولي مات من تلك
الجراحة فان القول قول الولي لان الجارح صار علة لا صاحب شرط كما بينا والاصل في العلة
الصلاحية للحكم فكان الولي هو المتمسك بالاصل هنا وعلى هذا قلنا اذا غصب من آخر حنطة
فزرعها فان الزرع يكون مملوكا للغاصب لان ما هو العلة لحصول الخارج وهو قوة الارض
والهواء والماء مسخر بتقدير الله تعالى لا اختيار له فيه فلا يصلح لاضافة الحكم اليه والالقاء الذي
هو شرط جامع بين هذه الاشياء جعل كالعلة خلفا عنها في الحكم وبهذا الطريق يصير الزرع
كسب الغاصب مضافا الى عمله فيكون مملوكا له واذا سقط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت
به الريح فقد تعذر جعل هذا الشرط خلفا عن العلة فيجعل المحل الذي هو في حكم الشرط كالعلة خلفا
حتى يكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا لما يحصل وهو الخارج واما الشرط الذي هو في معنى
السبب فهو ان يعترض عليه فعل مختار ويكون سابقا عليه وذلك نحو ما اذا حل قيد عبد فابق لم يضمن
عند اصحابنا رحمهم الله جميعا وحل القيد ازالة المانع للعبد من الذهاب فكان شرطا وقد اعترض
عليه فعل مختار وهو الذهاب من العبد الذي هو علة تلف المالية فيه فما هو الشرط كان سابقا عليه
وما هو العلة غير مضاف الى السابق من الشرط فتبين به ان هذا سبب محض لان سبب التلف بعدم
شرطه يكون متأخرا عن صورته وجودا واذا كان بمعنى السبب كان تلف المالية مضافا الى ما
اعترض عليه من العلة دون ما سبق من السبب وعلى هذا لو ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او
يسرة عن سنن الطريق ثم سارت فاصابت شيئا فلا ضمان على المرسل لان الارسال هنا سبب
محض وقد اعترض عليه فعل مختار وهو غير منسوب الى السبب الاول حتى لو ذهب على سنن ارساله
خنى يكون سائقا بذلك الارسال وفي الاول المتقدم شرط بمعنى السبب ثم في الوجهين يضاف	صوابه حتى
الهلاك الى ما اعترض من الفعل دون ما سبق وفعل الدابة لا يوجب الضمان على مالكها وعلى
هذا قلنا في الدابة المنفلتة اذا اتلفت زرع انسان ليلا او نهارا لم يضمن صاحبها شيئا لانه
لم يوجد منه علة ولا سبب ولا شرط بتقريبه الاتلاف مضافا اليه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
اذا فتح باب القفص وطار الطير او فتح باب الاصطبل فندت الدابة في فور ذلك فان الفاتح

لا يضمن شيئا لان فعله شرط لانه ازالة المانع من الانطلاق وذلك شرط الانطلاق ثم اعترض
عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكان الاول شرطا في معنى السبب فلا يضمن الهلاك مضافا اليه
وقد اعترض عليه ما هو العلة بخلاف حفر البئر اذا وقع فيه الماشي فان ما اعترض هنالك من مشيه
لا يصلح ان يكون علة للاتلاف حين لم يكن عالما بعمق ذلك المكان حتى لو اوقع نفسه في البئر لم يضمن
الحافر شيئا لان ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل حاصل من مختار على وجه القصد اليه
ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق وهو عالم بها فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئا
وكذلك اذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء وهو عالم به فزلق رجله ولكن محمد رحمه الله
يقول فعل الدابة هدر شرعا وهو غير صالح لاضافة الحكم اليه فيكون مضافا الى الشرط
السابق الذي هو في معنى السبب بخلاف فعل العبد من الاباق فانه صالح شرعا لاضافة الحكم اليه
والجواب لهما ان فعل الدابة لا يصلح لايجاب حكم به ولكن يصلح لقطع الحكم الا ترى ان الدابة التي
ارسلها صاحبها في الطريق اذا جالت يمنة او يسرة اعتبر فعلها في قطع حكم ارسال صاحبها وكذلك
الصيد اذا خرج من الحرم واذا صال على انسان فقتله فكذلك الجواب وظاهر هذا الكلام يقول
الشافعي رحمه الله في الجمل اذا صال على انسان فقتله انه لا يضمن شيئا لان فعل الجمل صالح لقطع
الحكم الثابت به وهو العصمة والتقوم في حق المالك ولكنا نقول فعل الدابة غير صالح لايجاب
الشيء على مالكها وفي اسقاط حقه في تضمين المتلف ايجاب حكم عليه وهو الذي عن الاعتداء على من
اعتدى عليه باتلاف ماله ومثله لا يوجد في صيد الحرم وعلى هذا قلنا لو ارسل كلبا على صيد
مملوك لانسان فقتله الكلب او اشلاه على غير انسان فقتله او على ثوب انسان فخرقه لم يضمن شيئا
لان ما وجد منه من الاشلاء تسبيب وقد اعترض عليه فعل من مختار غير منسوب الى ذلك السبب
فان بمجرد الاشلاء لا يكون سائقا له بخلاف ما اذا ارسل كلبه المعلم على صيد فذبحه فانه
يجعل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل لان الاصطياد نوع كسب بني عليه معنى الحرج وبني الحكم
فيه على قدر الامكان فاما ضمان العدوان يجب لاحد بمحض التعدي لا يرجع السلاح السبب
الموجب للضمان لا يجب الضمان بحال وعلى هذا قلنا لو اوقد نارا في ملكه فهبت الريح بها الى
ارض جاره حتى احترق وكذا سيل يضر ولو القى شيئا من الهوام على الطريق فانتقلت من مكانها

لا يمكن ان يحكم لذلك اسما ما لم يتصل الملك بها فما كان من هذا الجنس فيخرج على الاصل الذي قلنا
واما الشرط اسما لا حكما وهو المجاز في هذا الباب فنحو الشرط الثاني وجودا فيما علق بالشرطين
كما اذا قال لعبده ان دخلت هاتين الدارين فانت حر فان دخوله في الدار الاولى شرط اسما لا حكما لان
الحكم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده ولهذا لم يعتبر علماؤنا رحمهم الله قيام الملك عند وجود
الشرط الاول اصلا خلافا لزفر رحمه الله وهذا لان الملك في المحل يشترط لنزول الجزاء او لصحة الايجاب
والحكم مضاف الى الشرط الاول وجوبا به فانه لا ينزل من الشرط في ذلك ولا وجودا عنده فان لا
ينزل الطلاق في المحل ما لم يتم الشرط ولو اعتبر الملك عند وجوده انما يعتبر لبقاء اليمين ومحل اليمين الذمة
فكان باقيا ببقاء محلها من غير ان يشترط فيه الملك في المحل واما الشرط الذي هو علامة فنحو
الاحصان لايجاب الرجم فانه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجبا للرجم وهو في نفسه ليس بعلة
ولا سبب ولا شرط محض في ايجاب الرجم وحد الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة
الى وجوده كما في تعليق الطلاق بدخول الدار والزنا موجب للعقوبة بنفسه ولا يمنع ثبوت الحكم
الى وجود الاحصان كيف ولو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت به حكم الرجم فعرفنا
انه غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده ولكنه يعرف بظهوره ان الزنا حين وجد
كان موجبا للرجم فكان علامة ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا بخلاف
ما قال ابو حنيفة في المزكين لشهود الزنا اذا رجعوا بعد الرجم فان التزكية بمنزلة علة العلة
كما بينا ولهذا يثبت الاحصان بعد الزنا بشهادة رجل وامرأتين عندنا خلافا لزفر رحمه الله لانه لما
كان معرّفا ولم يكن الرجم مضافا اليه وجوبا به ولا وجودا كانت هذه الحالة لغيرها من الاحوال
في حكم الشهادة فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة
فان قيل انما يثبت النكاح بهذه الشهادة ولكن لا يثبت التمكن للامام من اقامة الرجم لانه
كما لا مدخل لشهادة النساء في ايجاب الرجم فلا مدخل لشهادتهن في اثبات التمكن من اقامة الرجم
بمنزلة ما لو كان الزاني عبدا مسلما لنصراني فشهد عليه نصرانيان ان مولاه كان اعتقه قبل الزنا
فانه يثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كما لا مدخل
لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم فلا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على

المسلم قلنا هذا ليس بصحيح لان شهادة النساء دخلها الخصوص في المشهود به لا في المشهود عليه
والمشهود به ليس بموجب الرجم اصلا وشهادة الكفار دخلها الخصوص في المشهود عليه لا في المشهود به
فان شهادتهم حجة في الحد على الكفار ولكنها ليست بحجة على المسلم ولا اقامة عند الشهادة تكون
على المسلم وهو جاحد فلا تجعل شهادتهم فيه حجة وهذا لان في الموضعين جميعا في الشهادة معنى
تكثير محل الجناية من حيث الجناية على الحرية في احد الموضعين وعلى نعمة اصابة الحلال بطريق
في الموضع الآخر وهو الاحصان ثم في تكثير محل الجناية يتضرر الجاني والجاني مسلم وشهادة
الكفار فيما يتضرر به المسلم لا تكون حجة اصلا فاما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجل تكون حجة
وانما لا تكون حجة فيما لا يضاف اليه العقوبة وجوبا به او وجودا عنده وذلك لا يوجد في هذه
الشهادة اصلا وعلى هذا قال ابو يوسف ومحمد اذا علق طلاقا او عتاقا بولادة امرأة ولم
يقر بها الحبل ثم شهدت القابلة على الولادة يثبت بها وقوع الطلاق والعتاق لان هذا الشرط
بمنزلة العلامة من حيث ان الطلاق لا يصير مضافا الى نفس الولادة وجودا عندها واما ظهور
الولادة فمعرّف لا يضاف اليه الطلاق وجوبا به ولا وجودا عنده والولادة تظهر بشهادة
النساء في غير هذه الحالة حتى يثبت بشهادة القابلة وحدها فكذلك في هذه الحالة كما في مسألة
الاحصان ولكن ابو حنيفة رحمه الله يقول الولادة شرط محض من حيث انه يمنع ثبوت علة الطلاق
والعتاق حقيقة الى وجوده ثم لا يكون الطلاق والعتاق من احكام الولادة وشهادة القابلة
حجة ضرورية في الولادة لانه لا يطلع عليها الرجال فانما تكون حجة فيما هو من احكام الولادة وما
لا ينفك الولادة عنه خاصة فاما في الطلاق والعتاق هذا الشرط كغيره من الشرائط وعلى هذا
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد فشهدت القابلة على الولادة يثبت
النسب بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا اقرار من الزوج بالحبل لان الولادة
لثبوت النسب شرط بمنزلة العلامة فان به يظهر ويعرف ما كان موجودا في الرحم قبل الولادة وكان ثابت
النسب حين وجد فلم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا عندها والولادة في غير
هذه الحالة تثبت بشهادة القابلة وحدها فكذا اذا كان هناك فراش قائم او حبل ظاهر او اقرار
من الزوج بالحبل فكذلك في هذه الحالة وابو حنيفة يقول الولادة بمنزلة المعرّف كما قالا ولكن في حق

من يعرف الباطن فاما في حقنا فالنسب مضاف الى الولادة لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف
الباطن فما كان باطنا يجعل في حقنا كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة بمنزلة الخطاب النازل في حق
من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به واذا صار النسب مضافا الى الولادة من هذا الوجه
لا يشترط الولادة في حقنا الا انها وجه لاثبات النسب بخلاف ما اذا كان الفراش قائما فالفراش
المعلوم هنا مثبت للنسب قبل الولادة فكانت الولادة علامة معرفة وكذلك اذا كان الحبل ظاهرا
او اقر الزوج بالحبل فقد كان النسب ثابتا قبل ظهور ما يثبته لنا قبل الولادة وعلى هذا قال
ابو حنيفة رحمه الله استهلال المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان خروج
الولد كان غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاله فيصير مضافا اليه في حقنا والارث يبنى عليه
فلا يثبت بشهادة القابلة كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة النساء في جارية اشتراها بشرط
البكارة اذا شهدن انها ثيب قبل القبض ولا بعده ولكن يستحلف البائع معها وقال ابو يوسف ومحمد
الاستهلال معرف عن خروج الولد لا يكون مضافا اليه وجوبا به ولا وجودا عنده وسبب
الاستهلال في حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة
التوريث **فصل** في تقسيم العلامة العلامة انواع لانها علامة هو
دلالة الوجود فيما كان موجودا قبله ومنه علم الثوب ومنه علم العسكر وهذا حد العلامة
المحضة وعلامة هي بمعنى الشرط وذلك الاحصان في حكم الرجم كما بينا وعلامة هي علة فقد بينا
ان العلل الشرعية بمنزلة العلامات للاحكام فانها غير موجبة بذواتها شيئا بل يجعل الشرع
اياها موجبة وعلامة تسمية ومجازا وهي علل الحقائق المعتبرة بذواتها على ما بيناها في موضعها
وقد جعل الشافعي عجز القاذف عن اقامة اربعة من الشهداء علامة لبطلان شهادة القاذف
لا شرطا حتى قال القذف يبطل شهادته قبل ظهور عجزه عن اقامة الشهود ثم ظهور العجز يعرف
لنا هذا الحكم فكان علامة بخلاف الجلد فانه فعل يقام على القاذف فكان العجز فيه شرطا
لان اقامة الحد يصير مضافا اليه وجودا عنده فاما سقوط شهادته امر حكمي فيثبت
بنفس القذف لانه كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم فان الاصل في
الناس هو العفة عن الزنا والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه وباعتبار هذا الاصل

بلغ تحقيقا مع محمد الحلبي الرومي

العلل الشرعية

كان القذف

كان القذف كبيرة فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط الشهادة بنفسها
ولكنا نقول العجز عن اقامة اربعة من الشهداء شرط لاقامة الجلد ولابطال شهادة
القاذف والحكم المعلق بالشرط لا يكون ثابتا قبل وجود الشرط وهذا لان كل واحد منهما جعل
خطابا للامام باقامته على القاذف واحدهما معطوف على الاخر كما قال فاجلدوهم ولا تقبلوا
لهم ثم هذا العجز الذي هو شرط يثبت بما يثبت به العجز عن دفع سائر الحجج في الزام الحكم بها
وذلك بان يمهل على قدر ما يرى الى اخر المجلس او الى المجلس الثاني والذي قال القذف كبيرة
فلا هذه الصفة للقذف عن ابن نفسه مستحقا شرعا بدليل انه يتمكن من اثباته بالبينة وهو في
نفسه خبر متمثل بين الصدق والكذب وقد يتعين فيه معنى الحسبة اذا كان الزاني مصرا غير تائب وللقاذف
شهود يشهدون عليه بالزنا ليقام عليه الحد وكيف يكون نفس القذف كبيرة وقد يتم به الحجة موجبة
للرجم فان الشهود على الزنا قذفة في الحقيقة ثم كانت شهادتهم حجة لايجاب الرجم فعرفنا ان ما ادعاه
الخصم من المعنى الذي جعل به نفس القذف مسقطا للشهادة يحتمل ان لا يكون كبيرة وبعد ما ظهر عجزه
عن اقامة الشهود انما سقط شهادته بسبب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر حتى ان بعد اقامة الحد
عليه وبطلان شهادته لو اقام اربعة من الشهداء على زنا المقذوف فان الشهادة تكون مقبولة
حتى يقام الحد على المشهود عليه ويصير القاذف مقبول الشهادة ان لم يتقادم العهد وان تقادم
العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه اورد ذلك في المنتقى
رواية عن ابي يوسف ومحمد هذا قول احدهما وفي قول الاخر لا تقبل الشهادة بعد اقامة الحد عليه
لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود في شهادتهم على المقذوف بالزنا وكل شهادة
جرى الحكم بتعيين جهة الكذب فيها لا يكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد في حادثة
فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة

باب

اهلية الآدمي لوجوب الحقوق له وعليه وفي الامانة التي حملها الانسان قال رضي الله عنه
هذه الاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء فاما اهلية الوجوب وان كان يدخل
في فروعها تقسيم فاصلها واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب ثم كان بهذه الصلاحية
كان اهلا للوجوب عليه ومن لا فلا واهلية الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل

بلغ

يعني المصنف ان لا يكون الوقت سببا للوجوب خاصة والخطاب لوجوب الاداء بل الوجوب يضاف الى الوقت ثم ابتلته الاداء ما ذكرنا

ما يلحق به العهدة والتبعة والقاصر ما لا يلحق به ذلك فبدا بشان اهلية الوجوب فقال
اصل هذه الاهلية لا يكون الا بعد ذمة صالحة لكونها محلا للوجوب فان المحل هو الذمة ولهذا
يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص به الآدمي دون سائر الحيوانات التي ليست
لها ذمة صالحة ثم الذمة في اللغة هو العهد قال تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة وقال
صلى الله عليه وسلم وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم ومنه يقال اهل الذمة
للمعاهدين والمراد بهذا العهد ما اشار الله تعالى في قوله واذ اخذ ربك من بني ادم والجنين
ما دام مجتنا في البطن ليست له ذمة صالحة لكونه في حكم جزء من الام ولكنه منفرد بالحيوة
معد ليكون نفسا له ذمة فباعتبار هذا الوجه يكون اهلا لوجوب الحق له من عتق او ارث
او نسب او وصية وباعتبار الوجه الاول لا يكون اهلا لوجوب الحق عليه فاما بعد ما يولد فله
ذمة صالحة ولهذا لو انقلب على مال انسان فاتلفه كان ضامنا له ويلزمه مهر امراته بعقد
الولي عليه وهذه حقوق تثبت من غاية بعد هذا ذكر بعض مشايخنا رحمهم الله ان باعتبار
صلاحية الذمة تثبت وجوب حقوق الله تعالى في حقه من حين يولد وانما يسقط ما يسقط
بعد ذلك بعذر الصبا لدفع الحرج قال لان الوجوب باسباب هي تثبت للوجوب شرعا وقد
تقدم بيانها وتلك الاسباب متقررة في حقه والمحل صالح للوجوب فيثبت الوجوب باعتبار
السبب والمحل وهذا لان الوجوب جبر ليس للعبد فيه اختيار حتى يعتبر فيه عقله وتمييزه بل هو
ثابت بعد وجود السبب علينا شئنا او ابينا قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه والمراد بالعنق الذمة وانما يعتبر تمييزه او تمكنه من الاداء في وجوب الاداء والذي
يحكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه يثبت حكم وجوب الصلاة في حقهما لوجود
السبب مع عدم التمييز والتمكن من الاداء للحال ثم يتاخر وجوب الاداء الى الانتباه والافاقة
وهذا لان الله تعالى لما خلق الانسان لحمل امانته اكرمه بالعقل والذمة ليكون بها
اهلا لوجوب حقوق الله تعالى عليه ثم اثبت له العصمة والحرية والمالكية ليبقى فيتمكن من اداء
ما حمل من الامانة ثم هذه الحرية والعصمة والمالكية ثابتة للمرء من حين يولد المميز فيه سواء
فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها تكون ثابتة له من حين يولد يستوي فيه المميز وغير المميز

ثم كما يثبت الوجوب بوجود السبب شرعا في محل يثبت الحرمة يعني الحرمة بالنسب والرضاع
والمصاهرة وتلك الحرمة تثبت في حق المميز وغير المميز لوجود السبب بعد صلاحية المحل وان كان ذلك حكما
شرعا فكذلك الوجوب ثم وجوب الاداء بعد هذا يكون بالامر الثابت بالخطاب وذلك لا يكون
الا بعد اعتدال الحال في العلم به وقد بينا ان المطالبة بالاداء الواجب عن اصل الوجوب وهو
تاويل الحديث المروي رفع القلم عن ثلاث فالمراد بالقلم الحساب وذلك ينبني على وجوب الاداء
دون اصل الوجوب كما في الدين المؤجل انما تكون المطالبة بعد وجوب الاداء بمضي الاجل
واصل الوجوب ثابت بوجود سببه وزعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان الوجوب لا يثبت الا بعد
اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل لان الموجب هو الله تعالى لما خاطب به عباده من الامر والنهي
وحكم هذا الخطاب لا يثبت في حق المخاطب ما لم يعلم به علما معتبرا في الالزام شرعا وذلك انما
يكون بعد اعتدال الحال ومن جعل السبب موجبا فقد اخلى صيغة الامر عن حكمه لان حكم الامر
المطلق الوجوب واللزوم واذا كان الوجوب ثابتا بالسبب قبل ثبوت الخطاب في حقه لم يبق للامر
حكم فيؤدي هذا القول الى انه لا فائدة في اوامر الله تعالى ونواهيه واي قول اقبح من هذا
ولانه لا يفهم من الوجوب شيء سوى وجوب الاداء وذلك لا يكون الا بعد اعتدال الحال وهو حكم
الامر بالاتفاق فعرفنا ان الوجوب كذلك وكانت الاسباب بمنزلة العلامات في حقنا للتعرف
بظهورها الوجوب بحكم الامر وقد بينا ان الحكم غير مضاف الى العلامة وجوبا ولا وجودا
والدليل على ان الوجوب لفائدة راجعة الى العباد فان الله تعالى عن ان تلحقه المنافع والمضار
او يوصف بالحاجة الى ايجاب حق على عباده لنفسه والفائدة للعباد ما يكون لهم من الجزاء
وذلك لا يكون الا بالاداء الذي يكون عن اختيار من العبد فاثبات الوجوب دون اهلية وجوب
الاداء وبدون تصور الاداء يكون اثبات حكم شرعي هو خال عن الفائدة والقول به لا يجوز
قال رضي الله عنه وكلا الفريقين عندي عرض لمنهاج الطريق الاول من مجاوزة الحد والغلو
وفي الطريق الثاني من مجاوزة الحد في التقصير فان القول بانه لا عبرة للاسباب التي جعلها
الشرع سببا لوجوب حقوقه علينا يبطل الابتلاء للعباد وتعظيم بعض الاوقات والامكنة
وتفضيلها على البعض نوع تقصير والقول بان الوجوب يثبت بنفس السبب من غير اعتبار ما

مطلب الوجوب ووجوب الاداء

هو حكم الوجوب نوع غلو ولكن الطريق الصحيح ان يقول بان بعد وجود السبب والمحل لا يثبت الوجوب
لانعدام الصلاحية لما هو حكم الوجوب لان الوجوب غير مراد منه لعينه بل لحكمه فلا يثبت
الوجوب اذا وجد السبب دون المحل وكذلك لا يثبت اذا وجد السبب والمحل بدون حكمه وهذا
لان بدون الحكم لا يكون مفيدا في الدنيا ولا في الآخرة فان فائدة الحكم في الدنيا تحقق معنى
الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم ونعني بهذا الحكم وجوب الاداء ووجوب
الاداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر به المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور
في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذلك المجازاة في الآخرة تبنى على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون
وهذا لان الوجوب جبرا لا اختيار فيه للعبد كما قالوا وانما ينال العبد الجزاء على ما له فيه اختيار
فتبين ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يكون القول بثبوته شرعا ولهذا قلنا ان قتل الاب ابنه
لا يكون موجبا للقصاص والسبب هو العمد المحض موجود والمحل موجود ولكن لانعدام فائدة
الوجوب وهو التمكن من الاستيفاء فان الولد لا يكون متمكنا من ان يقصد قتل ابيه شرعا بحال
قلنا لا يثبت الوجوب اصلا وهذا اعدل الطرق وفقهه اعتبار السبب في ثبوت الوجوب به
اذا كان موجبا حكمه وقد جعل الشرع كذلك وفقه اعتبار الامر لاثبات ما هو حكم الوجوب
وهو لزوم الاداء واسقاط الواجب عن نفسه ومن يتامل صيغة الاوامر ظهر له ان
موجبها ما قلنا فانه قال اقيموا الصلاة واتوا الزكوة والاقامة والايتاء هو
اسقاط الواجب بالاداء وكذلك قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله واتموا الحج والعمرة
فان مباشرة فعل الصوم واتمام الحج يكون اسقاط الواجب والامر الزام ذلك ثم على هذا
الطريق نبين القسم في الحقوق فنقول اما حقوق العباد فما يكون منه غرما او عوضا
كالثمن في البيع فالوجوب ثابت في حق الصبي الذي لا يعقل لوجود سببه وثبوت حكمه وهو الاداء
بوليه الذي هو نائب عنه لان المقصود المال هنا دون الفعل فان المراد به رفع الخسران
بما يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود
به وما كان منه صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فوجوبه باعتبار حقه
عند وجود سببه لان في نفقة الزوجات معنى العوض وفي نفقة الاقارب معنى مؤنة

اليسار والمقصود ان الحاجة المنفق عليه بوصول الكفاية اليه وذلك بالمال يكون واداء الولي فيه
كادائه معنى فان الوجوب فيه غير خال عن حكمه وما يكون صلة له شبه الجزاء لا يثبت وجوبه في حقه
اصلا وذلك كتحمل العقل فانه صلة ولكنها شبه الجزاء على ترك حفظ السفيه والاخذ على
يد الظالم ولهذا اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء فلا يثبت
ذلك في حق الصبي اصلا وكذلك ما يكون جزاء بطريق العقوبة كالقتل لاجل الردة او بطريق
الغرامة كالقتل لا يثبت وجوبه في حقه اصلا لانعدام ما هو حكم الوجوب في حقه فاما في حقوق الله
تعالى فنقول وجوب الايمان بالله تعالى في حق الصبي الذي لا يعقل لا يمكن القول به لانعدام
الاهلية لحكم الوجوب وذلك الاداء وجوبا او وجودا في حقه فان كان القول بالوجوب هنا
الا بطريق القول بالوجوب باعتبار السبب والمحل كما في حق البهائم وذلك لا يجوز القول به
وكذلك العبادات المحضة البدنية والمالية في ذلك سواء لان حكم الوجوب لا يثبت في حقه بحال ولا
يثبت الوجوب وبيانه ان الوجوب افعال يتحقق فيها معنى الابتلاء ويتعظم حق الله تعالى
ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية
عليه يكون جبرا بغير اختياره ومثله لا يصير هو مختارا بحكمه ولا ... فلو جعلنا اداء الولي
كادائه فيما هو مالي كان بنينا ان المقصود هو المال لا الفعل وذلك بما لا يجوز القول به
ولهذا لا يثبت في حقه وجوب الصلاة والزكوة والصوم والحج يقرره انه لو كان الوجوب
ثابتا ثم سقوط الحكم لدفع الحرج لعذر الصبي لكان ينبغي ان يتأدى اذا اتى بالاداء منه
كما يكون مؤديا للواجب كصوم الشهر في حق المريض والمسافر والجمعة في حق المسافر فانه اذا
ادى كان مؤديا للواجب وبالاتفاق الصبي لا يكون مؤديا للواجب وان تصور منه ما هو ركن
هذه العبادات فعرفنا ان الوجوب غير ثابت اصلا ولهذا قال محمد رحمه الله في صدقة الفطر
لرجحان معنى العبادة والقربة فيها وقال ابو حنيفة وابو يوسف فيهما معنى المؤنة فيثبت
الوجوب في حقه بحكمه وهو الاداء من ماله باعتبار الاهلية القاصرة والاختيار القاصر
الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه وان كان الولي عليه بالنيابة لا بالاختيار وكذلك
العشر والخراج فانه يجوز بهما على ما هو حكم الوجوب وهو الاداء بالولي الذي هو قائم

ما قاله الشيخ ... رحمه الله وانما ... عن حطاب ... الديوان

مقام في أداء المؤقتات فإن معنى القربة في ذلك غير مقصود وإذا خرج معنى القربة من أن يكون
مقصودا صار أداء المال هو المقصود فيه وأداء الولي في ذلك كأدائه وأما العقوبات
فلا تستحق بها حق أصلا لأنها كانت لله خالصا وما كان يختلط بحقوق العباد على ما بيناه في
تقسيمها سبق وليس الوجوب بطريق الحرمة فإن سقوط الحرمة في حقه ما كان إلا لعدم أهليته
لحكم الحرمة والوجوب ينبغي أن يكون ثابتا وهذا نظير ما قلنا إن الكافر لا يكون أهلا لوجوب
حقوق الله تعالى الثابتة بالخطاب علينا من العبادات لأنه ليس بأهل لأداء هذه الواجبات
مع الإصرار على الكفر ولا هو أهل لما هو فائدة الأداء وهو نيل الثواب في الآخرة
فلا يثبت الوجوب في حقه أصلا كالأداء والجهاد ووجوب الإيمان ثابت في حقه لوجود حكمه
وهو وجوب الأداء وتحقق الأداء منه والكفر مانع من وجوب العبادات في حقه بشرط تقدم
الإيمان على المراد الذي هو الحكم لأن الإيمان هو الأصل فيما ينال به الفوز والسعادة
الأبدية في الدنيا والآخرة فلا يكون أن يجعل شرطا مقتضيا لغيره وعلى هذا قلنا إذا بلغ
الصبي في بعض الشهر لا يلزمه قضاء ما مضى لأن الوجوب لم يكن ثابتا في حقه لانعدام حكمه وهو
وجوب الأداء في الحال وفي الثاني باعتبار ما يلحقه من الحرج في ذلك فلم يثبت الوجوب أصلا حتى
لو أدى في الحال وبعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لا مؤديا للواجب وكذلك المجنون إذا امتد
جنونه مستوعبا للشهر أو زائدا على اليوم والليلة في حكم الصلاة فإنه لا يلزمه القضاء
لأن الوجوب لم يكن ثابتا في حقه لانعدام أهليته لحكم الوجوب بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك
وإن كان دون ذلك كان الوجوب ثابتا لوجود حكمه وهو الأداء في الحال تصورا وفي الثاني وهو
بعد الإفاقة حتى إذا نوى الصوم بالليل حين ولم يتناول شيئا من نصف اليوم كان مؤديا للفرض
ويلزمه القضاء إذا لم يستوعب الجنون الشهر كله لأن ثبوت الوجوب في حقه باعتبار حكمه إذ
ليس فيه حرج وكذلك الصوم في حق الحائض فإن الوجوب ثابت لوجود حكمه وهو الأداء في الثاني
من غير حرج ووجوب الصلاة في حقها غير ثابت لانعدام حكمه وهو الأداء في الثاني لما يلحقها من
الحرج وكذلك في حق النائم الوجوب ثابت في حق الصوم والصلاة لوجود حكمه وهو القضاء
بعد الانتباه إذ ليس فيه كبير حرج والمغمى عليه في حكم الصوم كذلك وكذلك في حكم الصلاة

إذا لم يزد على يوم وليلة فإن زاد على ذلك لم يثبت الوجوب في حقه لانعدام حكمه فعرفنا أن تخريج الحقوق
كلها مستقيم على الطريق الذي قررناه بتوفيق الكلام في وجوب الإيمان على الصبي العاقل الذي يصح
منه الأداء قال رضي الله عنه كان شيخنا الإمام رحمه الله يقول بأن الوجوب في حقه لوجود الصلاحية
لحكمه وهو الأداء والمؤدى منه يكون فرضا والأداء الذي هو فرض ما يكون فيه إسقاط الواجب
ألا ترى أنه لو آمن في هذه الحالة لم يلزمه تجديد الإقرار بعد بلوغه فعرفنا أن أداء الفرض قد
تحقق منه في حالة الصغر وهذا لأن ما هو حكم الوجوب في العبادات لا يثبت في حقه بطريق الإلزام وهو أن
لا يعاقب عليه بتركه إذا امتنع من الأداء لما يلحقه فيه من المشقة وفي الإيمان بعد ما صار كالبالغ
منه الأداء لو أثبتنا الوجوب في حقه انتفع به فإن الجزاء الذي ينال بأداء الواجب أضعاف ما ينال بأداء
ما ليس بواجب فمن هذا الطريق يستقيم الوجوب في حقه والدليل عليه أنه لو أسلمت امرأته وأبى هو
الإسلام بعد ما عرض عليه القاضي فإنه يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما
إذا امتنع منه قال رضي الله عنه والأصح عندي أن الوجوب غير ثابت في حقه وإن عقل ما لم يعتدل
حاله بالبلوغ فإن باعتبار عقله تصح الأداء منه وصحة الأداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا
تستدعي كونه واجب الأداء فعرفنا بهذا أن حكم الوجوب وهو وجوب الأداء معدوم في حقه
وقد بينا أن الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى
فرضا لأن بوجود الأداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الأداء وإنما لم يكن الوجوب ثابتا
لانعدام الحكم فإذا صار موجودا بمقتضى الأداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فإنه لا تجب
الجمعة في حقه عزيمة حتى إنه وإن أذن له المولى وحضر الجامع مع المولى كان له أن لا يؤدي
ولكن إذا أدى كان المؤدى فرضا لأن ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الأداء وإنما لم يكن
الوجوب ثابتا لانعدام حكمه وكذلك المسافر إذا أدى الجمعة كان مؤديا للفرض مع أن وجوب الجمعة
لم يكن ثابتا في حقه قبل الأداء بالطريق الذي ذكرنا

فصل في بيان أهلية

الأداء هذه الأهلية نوعان قاصرة وكاملة فالقاصرة تثبت باعتبار قوة البدن وذلك
ما يكون للصبي المميز قبل أن يبلغ أو المعتوه بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي من حيث إن له أصل
العقل ونوع العقل بالبدن وليس له صفة الكمال في ذلك حقيقة ولا حكما والكاملة تبنى على

قد رتب عدم تمام الخطاب و ذلك يكون بالعقل و بقدرة العمل به و ذلك بالبدن مبني على
الأهلية القاصرة صحة الأداء و على الكاملة وجوب الأداء، و توجه الخطاب به لأن الله تعالى
قال لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و قبل التمييز و التمكن من الأداء لا وجه لإيجاب التكليف
بالأداء لأنه تكليف ما لا يطاق و قد نفى الله تعالى ذلك بهذه الآية و لا تصور للأداء على الوجه
المشروع و هو أن يكون على قصد التقرب إلى الله تعالى و بعد وجود أصل العقل و التمكن من
الأداء قبل كماله في إلزام الأداء حرج و قال تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و قال و يضع
عنهم إصرهم و الأغلال التي كانت عليهم و في إلزام خطاب الأداء قبل كمال العقل معنى الإصر
و الحرج فإن الحكمة في أصل العقل يعرف بالعيان و ذلك بأن يظهر في أمر دنياه و آخرته
ما يكون أنفع له و يعرف به مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه و يذره و نقصانه يعرف بالتجربة
و الامتحان و بعد أثر و عن درجة النقصان ظاهرا يتفاوت أحوال البشر في صفة الكمال فيه
على وجه يتعذر الوقوف عليه فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال
العقل حقيقة في إلزام الخطاب عليه تيسيرا على العباد ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم
وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار و بقاء توهم النقصان بعد هذا الحد كذلك
على ما بينا أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن للتيسير دار الحكم معه وجودا
و عدما و إليه أشار بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث و المراد بالقلم الحساب و الحساب إنما
يكون بعد لزوم الأداء فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة و هو اعتدال الحال
بالبلوغ عن عقل و على هذا قلنا ما يكون من حقوق الله تعالى فهو يصح الأداء بعد وجود
الأهلية القاصرة و ذلك أنواع فمنها ما يكون صفة الحسن متعينا فيه على وجه لا يحتمل غيره
و صفة كونه مشروعا متعين فيه على وجه لا يحتمل أن لا يكون مشروعا على حال و ذلك كالإيمان
بالله تعالى فإنه يصح من الصبي العاقل في أحكام الدنيا و الآخرة جميعا لوجود حقيقته
بعد وجود الأهلية للأداء فإن حقيقته تكون بالتصديق بالقلب و الإقرار باللسان و من
رجع إلى نفسه علم أن في مثل هذه الحالة كان يعتقد وحدانية الله تعالى عليه و الإقرار به
مسموع لا نشك فيه و إنا نعلم كونه صادقا فيما يعتقده و الحكم بوجود الشيء يبتنى على وجود حقيقته

و الأهلية للأداء حقيقة معلوم كما قررنا و حكما من حيث أنه اهتدى بالهدى و أجابه للداعي
و قد ثبت بالنص أن الصبي من أهل أن يكون هاديا داعيا إلى الحق قال تعالى و آتيناه الحكم صبيا
و المراد النبوة فيه يعلم أنه من أهل أن يكون مهتديا مجيبا للداعي بطريق الأولى ثم بعد تحقق
الوجود لا يمتنع ثبوت الشيء حكما إلا بحجر شرعي و ذلك لا يليق بالإيمان أصلا و الناس عن آخرهم دعوا
إلى الإيمان و الحجر عن الإيمان كفر ثم الحجر بسبب الصغر شرعا لأجل النظر و ذلك لا يليق بمحض
منفعة لا يشوبه ضرر فكان النظر في الحكم بصحة الأداء منه لأن المطلوب به الفوز و السعادة
الأبدية في الدنيا و الآخرة و لا يعتبر بما يترتب عليه من حرمان الميراث من أقاربه الكفار و وقوع
الفرقة بينه و بين امرأته الكافرة لأن ذلك غير مقصود بالإيمان أصلا و لكنه من ثمراته و إنما النظر إنما
هو المقصود بالشيء لا بما يترتب عليه من أحوال تتعارض فقد يصير مستحقا للإرث من أقاربه المسلمين
و يعود ملك نكاحه إذا كانت زوجته أسلمت قبله على أنه إنما حال بالعرض و حرمان الإرث على العرض
ينبني عليها على الكفر لا على إسلام من أسلم فعرفنا أنه محض منفعة و لهذا لا يلزمه الخطاب بالأداء
ما لم يبلغ لأن في إلزام الأداء معنى لزوم العهدة و ذلك لا يتمحض منفعة و قد بينا أنه ليس من ضرورة
صحة الأداء لزوم الأداء و إنه يجوز أن يكون المؤدى صحيحا فرضا مع أنه لم يجب الأداء و إن لم يسبق
توجه الخطاب بالأداء و الدليل على أنه لا يتوجه عليه الخطاب بالأداء قبل البلوغ ما قال في
الجامع أنه لو استوصف الإسلام بعد ما عقل فلم يصفه لا تبين منه امرأته و لو لزمه الأداء لكان
امتناعه من ذلك كفرا فتبين منه امرأته كما بعد البلوغ فأما عرض الإسلام عليه عند إسلام زوجته
فلصحة الأداء منه لا لوجوب الأداء عليه و التفريق بينهما إذا امتنع على وجه النظر لحكم التقاء
بالأهلية القاصرة لذلك و قد بينا أنه يرجح إلى الزوجة بما بالأهلية القاصرة فيما فيه لزوم
النفع و لهذا قلنا إذا كان الزوج مجنونا و له أب فأسلمت امرأته يعرض الإسلام على أبيه و يفرق بينهما
إذا أبى أن يسلم و معنى ذلك أن فيما يضربه الأب له تقام مقامه و مع ذلك لا يلتفت إلى من هو قائم
مقامه في صحة الأداء المؤداة دفعا للضرر عن الزوجة و من ذلك ما يكون صفة القبح
متعينا فيه على وجه لا يحتمل غيره و ذلك الردة فأبو يوسف رحمه الله يقول لا يحكم بصحتها في أحكام
الدنيا من الصبي لأن ذلك يتمحض ضررا لا يشوبه منفعة و إنما يحكم بصحة إيمانه لأنه يتمحض منفعة

ولانه الملوث به الحجر فيما يتمحض ضررا ويكون الحجر عليه شرعا على وجه لا يتصور زواله فقلنا لا يكون
صحيحا منه اصلا ولكن ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله قالا لا توجد منه حقيقة الاسلام من الوجه الذي
قلنا توجد منه حقيقة الردة وبيانه انه اذا كان يعقل علمه بابويه ورجوعه اليهما فلا بد من ان يعقل
علمه بوحدانية الله تعالى ويجعل ذلك علما حقيقة ثم كما يتحقق منه العلم بسائر الاشياء يتحقق منه
الجهل بها والردة جهل بالله تعالى وعرفانه بوحدانيته حقيقة فيه لا يمنع ثبوتها بعد الوجود
حقيقة للحجر شرعا فالبالغ المحجور عن الردة شرعا كالصبي وما يترتب عليهما من الضرر في الدنيا
كحرمان الميراث ووقوع الفرقة من ضرورات الحكم بصحتها لا مقصود بنفسه الا ترى انه يثبت حقيقة
بطريق التبعية للابوين اذا ارتدا ولحقا بدار الحرب فيما يضر به مقصودا لا تبعا ولانه يلابون عليه
واما القتل على الردة فلا يثبت حتى لا يقتل بعدما بلغ بحكم تلك الردة بل هو من حكم المحاربة
ولهذا لا يثبت في حق النساء ومعنى المحاربة لا يوجد قبل اعتدال الحال بالبلوغ ثم القتل عقوبة هي جزاء
على الردة وقد بينا ان ما يكون واجبا بطريق الجزاء في الدنيا يبتنى على الاهلية الكاملة ولا يثبت في حق
الصبي بالاهلية القاصرة فان قيل الصبي انه يعزر اذا اساء الادب بالضرب وذلك نوع جزاء
وقد نص عليه صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم فيما هو محض حق الله تعالى فقال مروهم بالصلاة اذا بلغوا
سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من اداء الصلاة
عقوبة وكذلك الصبي يسترق ويستحق عقوبة على وجه الجزاء على الكفر فان الكفار حين انكروا
وحدانية الله تعالى جازاهم على ذلك بجعلهم عبيد عبيده وفي الاسترقاق اتلاف حكمي بطريق
الجزاء لم يستحقوا فكيف انه يستحقها والابتلاء والحقوق اذا صحت ردته شرعا قلنا
اما الضرب اذا اساء الادب فهو بطريق التأديب والرياضة في المستقبل وليس بجزاء على الفعل الماضي
بطريق العقوبة بمنزلة ضرب الدواب للسياسة وقد ورد الشرع به فقال اضرب الدابة على النفار
ولا تضربها على العثار واما الاسترقاق فليس بطريق الجزاء ولكن ما كان فيها عين معصوم
وهو محل التملك كالصيود وذراري اهل الحرب بهذه الصفة فان قيل بعد فلم العصمة
للآدمي اصلية زوال هذه العصمة انما يكون بطريق الجزاء قلنا لا كذلك ولكن
زوال هذه العصمة كزوال صفة الصحة التي هي نعمة بالمرض وصفة الحيوة بالموت وصفة الغنى بملك المال

[illegible]

بالفقر بهلاك المال واحد لا يقول انه كان جزاء بطريق العقوبة فاما ما يرد من حقوق الله تعالى
ويحتمل ان لا يكون مشروعا في بعض الاوقات او لا يكون حسنا في بعض الاوقات فانه يثبت حكم
صحة الاداء منه قبل البلوغ باعتبار الاهلية القاصرة ولا يثبت وجوب الاداء المالي والبدني فيه
كالصلاة والصوم والزكاة والحج عندنا فانه وجوب الاداء قبل اعتدال الحال الزام العهدة
وفي صحة الاداء فيما كان منه بدنيا محض المنفعة لانه يثاب على ادائها فلا يسوى ذلك عليه بعد البلوغ
ولهذا صح منه النفل بجنس هذه العبادات بعد الاداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين
وما كان منه ماليا ففي صحة الاداء منه اضرار به في العاجل بانتقاص ملكه فيبنى ذلك على
الاهلية الكاملة ثم ليس من ضرورة صحة الاداء البدني اللزوم فانه من شرع في صوم او صلاة على ظن
انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع انعدام صفة اللزوم حتى اذا افسد لا يلزمه القضاء
وفي الحج اذا شرع بالظن تبين انه ليس عليه يتعذر صفة اللزوم حتى اذا احصر تحلل ولم يلزمه
القضاء ويصح الاتمام بعد انعدام صفة اللزوم والحكم يفرق بين المالي والبدني في هذا النوع
باعتبار ان المالي يحتمل النيابة في الاداء فيتوجه الخطاب بالاداء ويحمل على ان ينوب الولي عنه
في الاداء والبدني لا يحتمل هذه النيابة فلو توجه عليه الخطاب لحقه الضرر بسببه
فربما يعجز عن الاداء لضعف بنيته ثم يتضاعف عليه وجوب الاداء بعد البلوغ فيلحقه الحرج فلدفع
الحرج قلنا لا يثبت في حقه خطاب الاداء فيما هو بدني وهذا لا معنى له لان الواجب في الموضعين
الفعل لا المال والانتقال واحدهما فعلي وقد بينا ان هذا الفعل لا يتم بطريق العبادة
وذلك لا يتحقق باداء الولي اذ الولاية ثابتة عليه شرعا بغير اختياره ومثل هذه الولاية لا
تتأدى العبادات ثم هو لا يلزمه الخطاب بالاداء كما هو مذهبنا ولو كان المعنى في الحرج الذي يلحقه
بتضاعف الاداء بعد البلوغ لكان الخطاب بالاداء يثبت في حقه لانه بدني ولا يتضاعف وجوب
الاداء عليه بعد البلوغ لتوجه الخطاب في حالة الصغر بل يبنى على صحة الاداء وهذا على مذهبهم
وقد يجوز مثل هذا في العبادات البدنية لتوفر المشقة عليه حتى قال الاداء يصح او ان الوقت يبلغ
في اخره فان المؤدى يكون عن الفرض لان سقوط الخطاب بمعنى البلوغ ومعنى البلوغ توجه الخطاب عليه
في اول الوقت حتى الزمه الاعادة وكذلك قال اذا احرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف فانه يكون عن الفرض

لأن معنى الشرط ههنا في لزوم الخطاب إياه بالمضي على الإحرام فكان ينبغي أن يقول مثل هذا في الإيمان
فنحن ابتنا هذا في الصوم والإحرام لأن توجه الخطاب لما كان أساسا لاعتبار البلوغ مقصورا عليه
فالمولود قبل أدائه كان يحتمل دين الفرض والنفل لا يمكن أن يجعل فرضا حال أدائه لو صلى رجل
بعد دخول الوقت أربع ركعات بنية النفل أو فرضا لظهر ثم تبين فساد الظهر قبل مضي الوقت كان
ذلك جائزا عن فرضه هذا شيء لا يقول به أحد وعلى هذا قلنا إحرامه صحيح باعتبار الأهلية
القاصرة ولكن لا يلزمه الكفارات بارتكاب المحظورات لأن في ذلك ضررا فيبتنى على الأهلية
الكاملة والخصم يقول لما صح إحرامه لزمه الجزاء بارتكاب المحظورات وكذلك يلزمه الكفارات على أصله إلا
كفارة اليمين فإنه لا يلزمه لأن السبب وهو اليمين لا يصح منه شرعا فأما القتل بخصوصه فقد تقدم بيان
هذا النوع فيما يكون حقا لله تعالى مطلوبا لجزاء الحرمان الميراث وغيره ثم على هذا الأصل يبتنى المعاملات
التي تبتنى عليها حقوق العباد فإنها تنقسم ثلاثة أقسام ما يتمحض منفعة وما يتمحض ضررا وما يتردد بين
المنفعة والمضرة فأما ما يتمحض منفعة نحو الاصطياد ونحو الاكتساب بالاحتطاب فإنه صحيح باعتبار
الأهلية القاصرة من الصبي قبل الحلم وكذلك قبول الهبة والصدقة والقبض بعدما فإن ذلك
محض منفعة فيكون ثابتا في حقه بالأهلية القاصرة وكذلك لو آجر الصبي نفسه لعمل فإنه يصح هذا
العقد منه استحسانا والأجر المسمى بعد ما تم من العمل من غير أن يتعلق بشرط السلامة من العمل بخلاف
العبد المحجور إذا آجر نفسه فوجوب الأجر هناك يتعلق بشرط السلامة من العمل وفي حكم لزوم
تسليم النفس للعمل ما بين العقد من الصبي بغير إذن الولي لأن في ذلك معنى الضرر وأما
ينبني على الأهلية القاصرة ما يتمحض منفعة له كما هو والله تعالى أعلم وعلى هذا قلنا إذا توكل عن
الغير بالطلاق والعتاق فإنه يصح ذلك منه لأنه يتمحض منفعة في حقه لا يشوبه ضرر فإن حظه من
ذلك صحة عبارته شرعا وصلاحيته لنيابة الحكم عليه وهذا أعظم وجوه المنفعة عند العقلاء فخص الله تعالى
به بني آدم ومن عليهم به فقال خلق الإنسان علمه البيان وقال عليه السلام المرء بأصغريه قلبه ولسانه
وقال القائل ۞ لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ۞ فعرفنا أن معرفة البيان
وصحة العبارة أعظم وجوه الانتفاع به ولهذا صححنا منه التوكيل عن الغير بالبيع والشراء فإن ذلك
محض منفعة في حقه لأنه يصير به مهتديا إلى التصرفات عارفا بمواضع الغبن والخسران بتجربة زمنه

عند حاجته إليه وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله وابتلوا اليتامى ولا يلزمه العهدة
بهذا التصرف إذا لم يكن مأذونا لأن في إلزام العهدة معنى الضرر وبالأهلية القاصرة إنما
يثبت في حقه ما يتمحض منفعة فإن قيل المسلم لا يصح منه أداء الإيمان وفي تصحيح عبارته
في أداء الإيمان محض المنفعة في حقه قلنا صحة أداء الإيمان تنبني على أهلية الإيمان وذلك
ينبني على الأهلية الكاملة لأنها أمانة الإيمان على الوجه الإلزام بغير رضاه وبدون الأهلية
لا تثبت هذه الولاية وعلى هذا الأصل قال محمد رحمه الله يصح أمان الصبي المميز وإن لم يكن
مأذونا في القتال لأنه ينبني على القتال وفي تصحيح عبارته شرعا في هذا الحكم محض المنفعة وليس
فيه إلزام الغير شيئا فإن النبذ بعد الأمان صحيح والإلزام كل عقد يتعلق به اللزوم وهذا
الطريق يصح من البالغ وإن لم يكن له ولاية الإلزام على الغير بعقده ولكن أبو حنيفة وأبو يوسف
قالا في تصحيح الأمان معنى الضرر من حيث إنه يلزمه الكف عن القتال والسبي إلى وقت النبذ
والأهلية القاصرة لا تكفي لذلك فأما البالغ فقد وجدت الأهلية الكاملة في حقه وهو يلزم
نفسه أولا لأنه من أهل القتال فيلزم مباشرته بنفسه فيلزم الكف عن ذلك بالأمان ثم يتعدى الحكم
إلى غيره باعتبار أنه لا يحتمل التجزي وفي حق الصبي لا يوجد هذا فإنه لا يلزمه مباشرة القتال بنفسه
فبعد الأمان يلزم حرمة الكف عن القتال ولا يلزمه شيئا وعلى هذا قال في السير الكبير لو قاتل
الصبي المحجور أو العبد المحجور استحق الرضخ لأن ذلك محض منفعة تثبت بالأهلية القاصرة
كالاحتطاب والاحتشاش وينبغي أن يكون هذا على أصل الخصم نصا فإنه يقول كل منفعة من هذا
الجنس يصلح أن ينوب فإنه لا يكون أهلا لتحصيله لنفسه وما لا يصلح أن ينوب يكون هو
أهلا لتحصيله لنفسه وفي قبول الهبة والصدقة له قولان في أحدهما لا يصح ذلك منه بنفسه
ويصح من الولي لأن في حقه وفي القول الآخر على عكس هذا استحسانا والرضخ بنفس القتال بحق منفعة
لا يمكن تحصيله له من قبل الولي فما باشره بنفسه فينبغي أن يجعل هو أهلا لتحصيله لنفسه بمباشرته
بنفسه فأما ما هو ضرر محض نحو إبطال الملك في الطلاق والعتاق وبطل الملك بالهبة
والصدقة فإنه محض ضرر في العاجل لا يشوبه منفعة ولهذا لا يصح شرعا على الأهلية الكاملة
فلا يثبت بالأهلية القاصرة حتى لا يملكه الصبي بنفسه ولا بواسطة الولي إذا باشر ذلك في حقه

وزعم بعض مشايخنا رحمهم الله أن هذا الحكم مرجوع في حق الصبي اصطلاحا حتى إن امرأته لا تكون محلا
للطلاق وقال رضي الله عنه وهذا عندي وهم فإن الطلاق يملك بملك النكاح إذ لا ضرر في إثبات
أصل الملك وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحققت الحاجة إلى تصحيح إيقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد قول من يقول إنه لما لم يملك الطلاق في حقه كان
خاليا عن حكمه وهو ولاية الإيقاع والسبب الخالي عن حكمه غير مشروع كبيع الحر وطلاق البهيمة فإن
الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا في قول أبي حنيفة ومحمد وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته ولم يشرع الجامع
أن هذه الفرقة تكون طلاقا أم لا وقال بعض مشايخنا رحمهم الله إنما تكون طلاقا لكفاية الأهلية
القاصرة عند تحقق الحاجة إلى دفع الضرر عنها وقال بعضهم هذا لا يكون طلاقا لأن الصبي المميز
والرضيع الذي لا يعقل في هذا الحكم سواء وتنعدم في حق الرضيع الأهلية القاصرة والكاملة جميعا
وإذا كاتب الأب أو الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي
معتقا لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه إن كان موسرا وهذا الضمان لا يكون إلا بإعتاق ملتقى
بالأهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة إلى دفع الضرر عن الشريك مع أن الحكم ثابت في حقه عند الحاجة
فأما بدون الحاجة لا يجعل ثابتا لأن الاكتفاء بالأهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى
لا يتحقق فيما هو ضرر محض فأما ما يتردد بين المنفعة والضرر نحو المعاوضات كالبيع والشراء
والنكاح فهذا ثابت في حق الصبي عند مباشرة الولي له وعند المباشرة بإذن الولي لأن معنى توفير المنفعة
فيه موهوم وكذلك معنى الضرر ولا يندفع معنى الضرر إلا بالرأي الكامل وذلك يحصل عند مباشرة
الولي أو عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأي الولي فإذا اندفع توهم الضرر التحق بما يتمحض
المنفعة فتكون للصبي فيه عبارة صحيحة بالأهلية القاصرة وهذا لأن بعد الأهلية اعتبار
عبارته وتصحيح التصرف منه عبارة في حق الولاية ... كان أولى والمعنى فيه ما بينا أن في تصحيح
عبارته نوع منفعة لتحصل له تلك المنفعة بمباشرة الولي ثم فيه فتح طريق تحصيل المقصود
عليه من وجهين أحدهما مباشرته بنفسه والآخر مباشرة الولي فيكون ذلك أنفع من إذا كان
الطريق واحدا وقد بينا أن بالأهلية القاصرة يثبت ما فيه توفير المنفعة عليه ثم على أصل أبي حنيفة

لما صار الرأي القاصر منه مجبورا بانضمام رأي الولي إليه التحق بالبالغ حتى يملك التصرف بالغبن
الفاحش مع الأجانب كما يملكه البالغ أو لما اندفع معنى توهم الضرر برأي الولي جعل بمنزلة ما
لو اندفع ذلك برأيه الكامل بعد البلوغ فيملك تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب وعند
أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه
العام برأيه الخاص وهو ما إذا باشر التصرف بنفسه فكما لا يملك التصرف بالغبن الفاحش من
الولي بمباشرته فكذلك لا يملك بمباشرة الصبي بعد إذن الولي له وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أوجه
فإن إقرار الصبي بعد إذن الولي له صحيح وإن كان الولي لا يملك الإقرار عليه بنفسه وفي تصرفه
بالغبن الفاحش مع الأقارب روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله في إحداهما يصح لما قلنا من الوجهين
وفي الثانية لا يصح لأن فيه شبهة النيابة فإنه في تصرفه لنفعه ولاية الولي يحجر عليه متى شاء ولأنه
وجد أصل الرأي له بنفسه ولم يوجد صفة الكمال فكان هو باعتبار الأصل متصرفا لنفسه
كالبالغ وباعتبار الصفة هو كالنائب فعملنا بأنه يملك التصرف بالغبن مع الأجانب باعتبار
الأصل ولا يملك التصرف بالغبن مع الأقارب باعتبار الوصف لأن الشبهة تعمل في حق
الأقارب دون الأجانب ولهذا قلنا إن تدبيره ووصيته لا يكون صحيحة لأنه إزالة الملك
مضافا إلى ما بعد الموت فيعتبر بإزالة الملك في حالة الحياة بطريق التبرع من حيث إنه ضرر
محض ولا يقال بأنه يزول الملك عنه بموته وإن لم يوص فيه فيعدم معنى الضرر في وصيته
لأن الزوال بالموت يكون إلى الوارث وكان في ذلك نوع المنفعة على المورث فإن نقل ملكه إلى أقاربه
عند استغنائه عنه يكون أولى من النقل إلى الأجانب وهو بالإيصاء يترك هذا الأفضل ويدله
لغيره فهذا يكون فيه ضرر لا محالة ولكن بالأهلية الكاملة يملك مثل هذا التصرف
كما يملك الطلاق بعد النكاح وبالأهلية القاصرة لا يملك وعلى هذا قلنا إذا وقعت
الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فإنه يخير فيما بين الأبوين ولا يعتبر عبارته في
هذا الاختيار شرعا لأنه يتردد بين المنفعة والضرر ولا يتم معنى الضرر بانضمام رأي
الولي إلى رأيه في ذلك مع أنه يعتبر فيه جانب الضرر باعتبار الظاهر لأنه إنما يختار من
يدعه ولا يؤاخذه بالآداب ولكن يترك خلق العذار لقلة نظره في عواقب الأمور وكان

إقرار الصبي بعد إذن وليه صحيح

الصبي لا يختار إلا ما ...

لا بغير احسان في هذا لا بغير احسان وليه لان وليه في هذه الحالة ابوه وابوه في هذا الاحسان
يعمل لنفسه فلا يصلح ان يكون ناظرا له لولده وقد يكون ان الغير قوله في ذلك ولا يقول ابنه
كما قال في السير الكبير اذا كان زهاء من المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا ثم رضوا بردهم على
المشركين لا يرد اذا رضي المسلمون منهم لا بغير رضاهم في ذلك ولا رضى اباءهم ولا يردون
خلافا للرجال البالغين فهذا نوع احسان فيه ثم لا يعتبر عبارته فيه ولا اعيان وليه لانه
بنى على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذي يتمحض ضررا فان قيل فقد ذكر في الاقرار
في السير الكبير ان الصبي العاقل اذا كان مجهول الحال فاقر على نفسه بالرق فانه يصح اقراره وفي
هذا اعتبار عبارته فيما يتمحض ضررا في حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالمملوكية
قلنا ليس الرق هنا الثبت بعبارته ولكن بدعوى ذي اليد انه عبده لان عند معارضته
اياه بدعوى الحرية لا يسقط يده عنه وعند عدم هذه المعارضة تقرر يده عليه
فيكون القول قوله في رقه بمنزلة الصبي الذي لا يعقل اذا كان في يد رجل فقال هو عبدي
او لان الحرية انما يثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل الاقرار بالرق مدعيا للحرية بوجه
فكان هذا نظير ما قلنا في مجهول النسب من حيث انه مع جهله بالله تعالى لا يمكن ان يجعل
عالما به حتى يكون محكوما باسلامه ولا يستقيم مذهب الشافعي رحمه الله في هذه الفصول على
معلوم فانه يعتبر عبارته في الاحسان من الابوين لالزام الحكم به ولا يعتبر عبارته في الحكم بالاسلام
الاسم من الاقرار به ولا يشكل ان المنفعة في هذا اظهر في الدنيا والاخرة ويعتبر عبارته في الوصية
والتدبير ولا يعتبر في حكم البيع والشراء ومعنى المنفعة فيه اظهر منه في الوصية وانما الحرف
واحد يطرد في جميع هذه الفصول وهو ان كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر
عبارته في ذلك وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه فالمنفعة المقصودة من البيع
والشراء يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي والمنفعة المطلوبة بالوصية لا يمكن تحصيلها له بمباشرة
الولي وكذلك المنفعة التي له بالاحسان الى احد الابوين لا يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فيعتبر عبارته
في ذلك والمنفعة المطلوبة بالاسلام يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي فانه يصير مسلما باسلام احد
الابوين تبعا وان كان عاقلا فلا يعتبر عبارته في ذلك فظهر بهذا من طريق الفقه فقال الخصم قولنا

العبد العاقل المجهول تعتبر اقراره بالرق


عليه بحكم الحجر وكونه وليا دليل القدرة وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة فلا يكون اجتماعهما
قال ولهذا لا يصح رده بنفسه لان حكم الرد في حقه لما كان يثبت بطريق التبعية للابوين يسقط
اعتبار مباشرته لذلك بنفسه ثم هذا فقال اذا اسلم احد ابويه يحكم باسلامه مع كونه معتقدا
للكفر بنفسه فاذا كان لا يعتبر اعتقاده في اسلامه فما كان ردا في حقه فلان لا يعتبر اعتقاده
في ارتداده كان ذلك اولى ولكنا نقول هذا ليس بطريق من قال بعض مشايخنا رحمهم الله فانه
لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه
في حالة اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما يتحقق هذه
المنافاة في حالة واحدة وكذا ان جعلناه مسلما باسلام نفسه لا نجعله تبعا في تلك الحالة وفي الحال
الذي يكون تبعا لابويه لا يكون مسلما باسلام نفسه وما هذا الا نظير العبد يكون تبعا لمولاه
في السفر والاقامة في حالة واحدة ويكون اصلا بنفسه في حالة وهو اذا حل المولى بينه وبين
ذلك وهذا المعنى يصحح عبارته من تحصيل منفعة مقصودة له لا تحصل له بمباشرة الولي وبما في
توسيع الطرق عليه من المنفعة التي لا تحصل اذا كان جهة الاصابة واحدا [illegible] وان اسلم احد
ابويه فانما جعل مسلما تبعا لا من نفسه عن اعتقاد منا ولا وصف شيء سوى ذلك حتى لو علم انه معتقد
للكفر بان وصف ذلك يجعل مرتدا ويجعل حكمه كحكم من اسلم بنفسه ثم ارتد بعد ذلك فهذا تمام البيان
فيما يبنى على الاهلية القاصرة والكاملة والله اعلم بالصواب

تم الكتاب الذي هو كاشف في الفقه لما استبهم ومنور لما اظلم سيقتبس نهاية
من استغلق دونه المعضلات ويستضيء بمصابيحه من عمي عليه في المشكلات من استشفا
مصابيح البصر ونجا ومن اعرض عنها زل وهوى وهو اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلام
البحر شمس الائمة الرحمن نور الله ضريحه واسكنه رضوانه وعمره في [illegible]
[illegible] الفاضل الاجل الفقيه الامام العالم العامل الصدر
الزاهد الفاضل العدل [illegible] داود بن عثمان يعقوب عفا الله عنه علي بن العبد
الضعيف [illegible] غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما والله
حامدا لله ومصليا على نبيه محمد عليه افضل الصلاة والسلام

الحمد لله الذي هدانا الى طريق مستقيم والهمنا فهم الدراية بطبع سليم ومنع عنا
سبيل الشيطان اللئيم بسد ابواب العلايق بالخلايق وعرفنا بخالق
الناس واعزنا بعنوان النبوة وجلنا واكرمنا الله ولله سرمدية وجعل منابر رحمته
الينا رضينا قسمة الجبار فينا لنا علم وللاعداء مال ولنا
المئال ولا نبدل هذا الحال بكل حال ولو الجانا الى نقل البار
ونقل الصخرة من قلل الجبال اسهل علينا مما يعارضه حقنا جهلا
بما قال ولا يرضى بذلك العار الا الحمار وذلك لا يندفع
ممن يطلب ان يكتفي من ورثة النبي المختار الا بملازمة الابواب
في الاسحار وصبر وتملق وبكور وحرص وقلب كالتراب وبحار ونفور
وذلول وعقول واخذ العلوم من صدور الفحول لا سطور الكتب والسطور
وذلك ليس داب اهل التحصيل عند ارباب العقول لا نيل العلم
بكثرة الفراش ومشي القراش ونقش النواش من اراد ان ينال نفعا
من علمنا هذا لا يمكن له ذلك الا بترك الاخوان وتعطيل الدكان وتخريب البستان
ومفارقة المسكن والخروج عن الاوطان واختيار الذل والخوف
في عنوان التحصيل والرضا بكل هوان حتى يصل الى محطة الرجحان
ويتخلص عن شبابك الشيطان ويتبارك له ان ويفوق الاقران







کهیه حسن اغادن




KÖPRÜLÜ KÜT.
473

